

Contatti

▲42▼

BIBLIOTECA COMUNALE DI MILANO



590808



I edizione: ottobre 1995

© CASTELVECCHI

Editoria & Comunicazione srl

Viale del Vignola 75, 00196 Roma

tel. 06/3202767

Tutti i diritti riservati

Progetto grafico e impaginazione:

CASTELVECCHI

Editoria & Comunicazione srl

ISBN: 88-86232-49-7

*Importante: i dattiloscritti inviati in visione
alla casa editrice non verranno restituiti*

Franco Berardi

Neuromagma

Lavoro cognitivo e infoproduzione



C A S T E L V E C C H I

COMUNALE

BIBLIOTECA

GEN

H

2580

DI MILANO



Non un profeta ma un terminale schizo

Il concetto dice l'evento, non l'essenza o la cosa. E un Evento, una ecceità, un'entità: l'evento dell'altro, l'evento di un volto. O l'uccello come evento. Il concetto si definisce per l'inseparabilità di un numero finito di componenti eterogenee percorse da un punto in sorvolo assoluto, a velocità infinita.

Deleuze-Guattari, Qu'est-ce que la philosophie?

Usmare

C'è una sfera della conoscenza che non è catalogata dalle accademie, non ha un'arte, non ha una teoria. È l'arte di fiutare l'aria, usmare appunto. Usmare è una parola che si trova sul vocabolario della lingua italiana? Credo di no, ma si dice in dialetto da qualche parte. «Usmis» è il titolo di una rivista friulana che si propone di fiutare l'aria. Capire ciò che non è ancora sufficientemente delineato per vederlo a pieno: immaginarlo piuttosto. Immaginarlo mentre l'immagine si forma. Il senso dell'olfatto è un senso che va fuori esercizio nella civiltà sigillata e sterile dell'inodore digitalità. Rischia di atrofizzarsi. Il filosofo, al contrario, deve proporsi di sviluppare il senso dell'olfatto, e l'attività del filosofo potrà essere così percezione prefigurativa, e quindi immaginazione positiva.

I concetti, come spiegano Deleuze e Guattari, hanno molto a che fare con questo gesto di annusare l'aria, di sentire qualcosa che sta per coagularsi nella percezione sociale, nello stile, nella relazione, nella predisposizione cognitiva e psichica, nel desiderio. I concetti creano la possibilità sociale di vedere distin-

tamente ciò che si era solamente usmato, ciò che si era potuto soltanto fiutare nell'aria. Ma che cos'è un concetto? Un concetto non è rappresentazione, punto per punto, di una realtà esistente. Il concetto non rappresenta quel che esiste, non denota alcunché, mette in forma impressioni, struttura interazioni mente-mondo, proietta possibilità di connessione tra l'organismo cosciente e il suo ambiente.

Nell'introduzione al loro ultimo libro comune, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Gilles Deleuze e Félix Guattari si liberano dal modo hegeliano e da quello kantiano di intendere il concetto. Per Hegel il concetto si definisce potentemente attraverso le figure della sua autocreazione, e attraverso i momenti della sua autoposizione. In Hegel «le figure sono divenute delle appartenenze del concetto, perché costituiscono il lato sotto il quale il concetto è creato attraverso e nella coscienza» (*Qu'est-ce que la philosophie?*, Parigi, 1991, p. 16). Hegel nega che il concetto sia qualcosa come un'idea astratta, ma lo vede incarnarsi attraverso il processo di autorealizzazione dello Spirito nella Storia. Il concetto hegeliano ha una pesantezza ingombrante. I concetti muovono armate, spostano masse di uomini, rovesciano regimi politici costituiti, e instaurano sistemi autoritari. Abbiamo conosciuto la potenza hegeliana del concetto durante il secolo che abbiamo alle spalle.

Il concetto kantiano, al contrario, è perfettamente aereo, ma anche completamente ineffettuale. Il concetto kantiano non è niente, se non una categorizzazione della mente. Esso si volatilizza nella costituzione trascendentale dell'*Io penso*. Non fa paura a nessuno, e d'altra parte non mette in forma nessuna esistenza, nessuna verità singolare.

C'è poi un terzo modo di intendere il concetto, quello del funzionalismo pragmatico e produttivo della società borghese: un concetto professional-commerciale. Il concetto è l'inizio di un processo di

produzione, la progettualità che si manifesta costruendo serie di oggetti pre-concepiti, secondo le modalità del *design*.

Né la pesantezza storica e totalitaria di Hegel, né la freddezza astratta di Kant, né la pragmatica progettualità degli uffici professionali interessano Gilles e Félix. Il concetto è per loro l'atto di nominazione di una concatenazione non ancora veduta, non ancora percepita consapevolmente, ma già viva nella psiche sociale, nella sensibilità e nell'esperienza quotidiana.

Il concetto è un incorporeo, benché si incarni o si effettui nei corpi. Ma per l'appunto non si confonde con lo stato di cose nel quale esso si effettua. Non possiede coordinate spazio-temporali, ma solamente delle ordinate intensive. Non vi è energia, vi sono solo delle intensità. Il concetto dice l'evento, non l'essenza o la cosa. È un evento puro, una eccitata, un'entità. Il concetto si definisce per l'inseparabilità di un numero finito di componenti eterogenee percorse da un punto in sorvolo assoluto, a velocità infinita.

Il concetto non dice l'essenza o la cosa, non è la forza trainante dell'inveramento storico, come in Hegel, ma neppure è l'aerea costruzione di una mente trascendentale, precedente qualsiasi esperienza. Quando l'evento si manifesta, ecco allora che le cose dell'esperienza quotidiana prendono forma in modo nuovo, prendono senso e dunque si muovono, si trasformano, si adattano all'organismo cosciente in divenire: «Il concetto si definisce per la sua consistenza, endo-consistenza ed eso-consistenza, ma non ha un referente: esso è autoreferenziale, pone se stesso e pone il suo oggetto» (*Qu'est-ce que la philosophie?*, cit., pp. 26-27).

Il concetto non rappresenta alcun mondo, ma istituisce una possibilità di fare mondo. Per questo il filosofo non ama e non frequenta le discussioni; la filosofia non sta a discutere argomento contro argomento. Il concetto non è discorsivo, e non vuole dimostrare la sua buona corrispondenza a qualche

realtà. Il concetto non è democratico, non nasce da un accordo ma istituisce un percorso, orienta una deriva. I concetti funzionano o non funzionano. Se funzionano aprono una finestrella, gettano un fascio di luce su un oggetto che sta prendendo forma, che ora potete riconoscere e non avevate mai visto prima. E i concetti sono anche parole, sonorità, emozioni, paure, speranze.

Pensare delle parole nuove, delle parole che mettano insieme ascendenze diverse e diverse immaginazioni è un modo per scoprire, o per costruire piuttosto degli oggetti reali. Comunicabili, trasformabili, sociali. Tutta questa attività neologistica alla quale volentieri partecipiamo è un'attività rivolta a trovare le parole per dirlo: per dire il rivolgimento vertiginoso in cui è trascinata la nostra vita, l'ambiente, la mente, la sensibilità. Dire il rivolgimento è un modo per respirarlo, per adeguare i nostri ritornelli esistenziali, per creare armonia dove in effetti c'è caos.

Cartografie del Neuromagma

Il rivolgimento del quale voglio occuparmi attraverso contemporaneamente la forma della relazione sociale e il modello dell'attività mentale. Il processo della produzione sociale è sempre più centrato sull'informazione e il suo prodotto principale tende a essere l'immaginario collettivo. Al centro del processo di produzione sociale sta il sistema tecnomediativo. Perciò il nodo essenziale del rivolgimento in corso è nel punto di intersezione tra tecnomediamorfosi e divenire della mente interconnessa. Questo punto di intersezione è il Neuromagma.

Nel Neuromagma non si possono individuare spartiacque netti e durevoli, contrapposizioni lineari, rotture, superamenti. Perciò, se vogliamo capire l'essenziale della mutazione presente dobbiamo emancipar-

ci dal pensiero moderno, dalle sue categorie interpretative, ma anche dal suo stile, dal suo ritmo, dalle ossessioni e dalle attese che lo dominano.

Al cuore del problema filosofico contemporaneo c'è un problema di respirazione, di rilassamento della muscolatura concettuale, di autoterapia del pensiero e delle sue motivazioni. Il pensiero moderno ha pensato la Storia come luogo di formazione dei soggetti e come campo di battaglia delle soggettività. Per poter descrivere il divenire storico in termini di soggettività occorre disporre di tutto un armamentario ideologico, concettuale, finalistico che oggi si è dissolto. Il dispositivo di semplificazione concettuale che permetteva di produrre soggettività ancorando il percorso soggettivo alle linee forti dell'ideologia, del progetto finalistico, si è inceppato. Non si danno più corpi compatti come le classi, le ideologie, i grandi disegni politici. O meglio quelle semplificazioni non possono più spiegare niente, non possono più aggregare nessuna costellazione di eventi, di azioni o di progetti. Al posto del soggetto proliferano singolarità.

L'insieme del processo sociale non si può spiegare nei termini di una fisica dei corpi solidi, ma solo nei termini di una psicochimica dei flussi tecno-neurali. La società ci appare come una immensa soluzione fluida in cui si diffondono, si diluiscono, si mescolano e si confondono sostanze psicochimiche di colore diverso. Credenze, attese, tradizioni, illusioni, fedi, odii, desideri che provengono dai vari strati dell'inconscio antropologico. Flussi tecnomediatici che provengono dalle varie fonti del ciberspazio. Flussi subculturali che provengono dai vari livelli dell'immaginario planetario in fusione. Lungi dal ridurre o uniformare il comportamento culturale, l'integrazione planetaria ha prodotto un moltiplicarsi di sfumature, rifrazioni, mezzi toni e cangiamenti che dipendono dai gradi diversi della contaminazione.

È vero che l'economia funziona come codice se-

miotico trasversale, capace di comandare la gamma infinita delle differenziazioni. Ma l'economia non unifica, non aiuta a trovare un elemento universalmente umano nel caleidoscopio delle differenze. Al contrario, inocula aggressività nella relazione, provoca effetti di irrigidimento identitario.

Il campo che voglio descrivere richiede uno stile duttile e leggero, nel quale le tradizionali discipline – la sociologia, l'economia, l'antropologia – sempre meno si distinguono da quell'altra tradizionale disciplina che si chiama psicologia, e tutte perdono la loro definizione disciplinare per divenire cartografie schizoanalitiche. Cartograferemo dunque il Neuro-magma seguendo un metodo neuro-composizionista, cioè seguendo i flussi che modellano la cognizione e lo psichismo sociale: flussi tecno-mediatici, flussi desideranti che si incontrano, si intrecciano, si confondono.

*The Nova Mob are moving on the Earth.
The entire planet is being developed into
terminal identity and complete surrender.*

WILLIAM BURROUGHS, Nova Express

Arte terribile quella della previsione. Essa coinvolge il profeta. In qualche misura ogni profezia sul mondo umano ha il carattere della profezia che realizza se stessa, perché la profezia proietta una prospettiva che avviluppa e inghiotte il profeta.

Tre modalità della visione predominano nella futurologia contemporanea. La prima è quella, ottimista, di ispirazione tecnofila: la forza dell'intelligenza umana porta a un perfezionamento delle tecniche e dei saperi. Grazie a questo progresso i problemi attuali sono risolti e le dinamiche sociali sono trasferite su un piano più alto.

La seconda visione, catastrofica, è di ispirazione

umanistica ed ecologica, e vede soprattutto gli effetti di assoggettamento, di devastazione e di degenerazione che derivano dal progresso tecnico.

Entrambe queste modalità semplificano, impoveriscono, irrigidiscono la previsione. Ma al tempo stesso funzionano come attivatori dell'immaginazione, permettono alla mente del profeta di collocarsi in un panorama in mutamento, di concepire dinamicamente la sua relazione al mondo.

Vi è poi una terza visione, quella propria degli economisti, che tendono a vedere il futuro come una sostanziale ripetizione del passato, e a sottolineare l'invarianza fondamentale che sottostà ai processi di mutamento, ridotti a epifenomeni. L'immaginazione è qui paralizzata, tuttavia questa terza visione è predominante nel pensiero politico e determina le scelte di progettazione sociale.

Abbandoniamo il campo della futurologia, evitiamo la previsione e rifuggiamo dalla profezia. Funzioneremo allora secondo la sensibilità di un terminale multiplo, capace di ricevere ed elaborare contemporaneamente pacchetti di informazione in codici diversi, contesti di senso tra loro contraddittori. Dato che il soggetto è diventato il terminale di molteplici reti, allora non c'è più soggetto, non c'è più il luogo da cui promana un progetto e in cui si elaborano delle strategie o si perseguono delle finalità. Piuttosto che emettere profezie su un futuro unitario e inderogabile meglio funzionare come un terminale schizo che emette profezie diverse a seconda dei flussi che lo attraversano, e delle reti a cui è connesso. Non previsioni, ma immaginazioni: proiettare possibilità evolutive capaci di districarsi dall'oscurità.

Assumiamo infine la nostra identità terminale. Identità terminale, una doppia articolazione in cui troviamo sia la fine del soggetto sia una nuova modalità della cognizione soggettiva che si costruisce davanti allo schermo e nell'integrazione dell'organismo

cosciente entro la rete dell'intelligenza collettiva organico-inorganica. Identità terminale: non-identità.

Identità e passing

Possiamo ancora parlare di identità? L'identità è un feticcio pericoloso, un'aspirazione ossessiva, un bisogno nevrotico che la storia della modernità ha inoculato e incorporato nel divenire psichico collettivo:

Gli esseri umani non percepiscono le cose per intero: non siamo dèi, bensì creature ferite, lenti frammentarie, capaci solo di percezioni fratturate. Esseri parziali, in tutti i sensi della parola. Il significato è un edificio instabile che costruiamo con frammenti, dogmi, ferite infantili, articoli di giornale, osservazioni casuali, vecchi film, piccole vittorie, gente odiata, gente amata (S. Rushdie, *Patrie immaginarie*, 1991; ed. it. Milano, 1991, p. 17).

Forse è proprio perché la nostra idea di realtà è costruita con materiali così fragili e inadeguati che la difendiamo a spada tratta, anche fino alla morte. L'integralista è talmente terrorizzato dalla vaghezza, dall'indefinitezza, dalla frammentarietà del suo mondo interiore che ha bisogno di uccidere per poterlo riconoscere.

L'identità nasce dal bisogno di affermare la verità in nome di un'appartenenza, e costituisce un surrogato di sicurezza. Non possiamo trarre sicurezza dalla realtà, perché la realtà non è che il quadro provvisorio delle illusioni alle quali siamo esposti. Ecco allora che speriamo di trovare sicurezza nell'identità, nella continuità fanatica delle nostre proiezioni, nell'ossessione di una corrispondenza tra queste proiezioni e la realtà.

Da qui nasce un paradosso essenziale dell'epoca in cui viviamo: la proliferazione delle fonti di produzio-

ne segnica produce un effetto di esplosione della realtà. Ma quanto più indefinibile e molteplice si fa la realtà nel gioco di specchi mediatico ipermoderno, tanto più accade che gli individui e i gruppi hanno bisogno di riconoscersi in forme di appartenenza semplice e rigida. L'esperienza contemporanea mette in questione radicalmente l'identità, che può riaffermarsi soltanto con una violenza. Violenza conoscitiva e violenza politica: riduzione del campo visuale, ignoranza volontaria, aggressione nei confronti dell'altro.

Come si costituisce l'identità? L'identità è il sé visto dall'altro, la delimitazione del sé da parte dell'altro, e dunque anche la definizione dell'altro come limitazione, pericolo, potenziale aggressione. Per definire l'identità occorre riconoscere con chiarezza le fattezze dell'altro. E oggi la distinzione tra il sé e l'altro è divenuta una distinzione artificiosa, perché sempre più liberamente l'altro circola nel sé, e il sé si confonde con l'altro, riceve dall'altro le sue mitologie e le sue motivazioni.

L'accelerazione della velocità di comunicazione e la moltiplicazione delle fonti di enunciazione tende a confondere i canali da cui derivano i flussi di riconoscimento. Eppure la domanda «chi sei» viene rivolta sempre più spesso da un numero crescente di agenti indagatori. Ma nella girandola i confini si confondono. I confini dell'identità etnica, linguistica, sessuale possono essere definiti soltanto con un'operazione di violenza e di ignoranza:

Baumgartner dormiva, ignorando. L'ignoranza era, dopo tutto, il suo elemento. L'ignoranza era ciò che aveva fatto proprio. Era il suo paese, l'unico in cui viveva con familiarità e rassegnazione e sollievo (A. Desai, *Baumgartner's Bombay*, 1988).

Rushdie è lo scrittore che meglio di ogni altro ha saputo esprimere un punto di vista davvero planetario

nel momento stesso in cui ha saputo esprimere la percezione del non essere identificabili in alcun luogo:

Siamo indù che hanno attraversato le acque nere; siamo musulmani che hanno mangiato la carne di maiale [...]; siamo individui tradotti. Si ritiene solitamente che qualcosa dell'originale si perda in una traduzione; insisto sul fatto che si possa anche guadagnare qualcosa. [...] Apparteniamo a questa società e allo stesso tempo siamo degli outsider. Questa visione stereoscopica è forse ciò che possiamo offrire al posto di una prospettiva completa (S. Rushdie, *Patrie immaginarie*, passim).

Rushdie ha saputo esprimere la contaminazione come possibilità di un arricchimento conoscitivo ed esperienziale.

Al polo opposto potremmo mettere Naipaul. Se Rushdie gioca ironicamente con il dissolversi delle identità, in Naipaul l'identità si definisce come mancanza, si definisce a partire dal disagio che provoca in lui la presenza dell'altro, la corporeità, il linguaggio, l'intimità dell'altro:

Naipaul si chiede: cosa è rimasto in me dell'indui-smo? Soltanto il senso della differenza fra le persone, un vago sentimento delle caste, e un orrore dell'impuro (S. Rai, V.S. Naipaul, *A study in expatriate's sensibility*, New Dehli, 1982, p. 7).

L'essenziale nell'atteggiamento di Naipaul verso il mondo sta proprio nel suo orrore per l'impurità, cioè nel suo orrore per qualsiasi cosa, per qualsiasi persona, per qualsiasi parola, sentimento, messaggio. La cultura della modernità contaminata provoca in Naipaul un sentimento di orrore. Naipaul è straordinario per questo: lo vediamo andare in giro per il mondo dominato da questo senso di fastidio per tutto ciò che lo circonda. In un suo libro del 1994, *A Way in the World*, lo vediamo andare a cena con dei libanesi, con degli africani, con degli antillesi, e in ogni occa-

sione non tocca un solo boccone del cibo che i suoi ospiti mettono nel suo piatto. Lo vediamo frequentare donne e uomini di cui descrive vicende e incontri affascinanti, ma nulla mai ci dice del loro viso, del corpo, delle braccia, delle gambe, del seno, dell'odore, della pelle. Naipaul scrive con grande abilità narrativa e descrittiva, ma nessuno dei suoi personaggi è descritto sensualmente, nessun corpo, femminile o maschile viene mai percepito nella sua sensualità, nella sua dimensione erotica. Il contatto non provoca altro che fastidio, e l'unica reazione è quella dell'autopreservazione.

La sensibilità brahminica si fonde perfettamente con lo spirito vittoriano dell'*upper class* britannica in un *mix* di repulsione per l'altro, di contratta insofferenza per il mondo della contaminazione. Il modernismo laico e razionalista che traspare qua e là nelle pagine di Naipaul in realtà non è che una trasposizione del suo orrore per il contaminato e l'impuro, per le forme di vita che non corrispondono a una stilizzazione sterilizzante. Mentre l'ironia di Rushdie ha l'effetto di rendere l'oggetto più vicino, di tradurlo in una dimensione quasi tattile, l'ironia di Naipaul ha la funzione di allontanare e sterilizzare l'oggetto. L'ironia di Naipaul è amarezza raggelata. Anche Rushdie è spesso amaro, perfino disperato, ma sentiamo nella sua scrittura una partecipazione emotiva e sensuale che è disponibilità a farsi coinvolgere dall'altro, nel desiderio come nella delusione.

Un'investigazione sulla letteratura dello spostamento e dello sradicamento dovrà prima o poi divenire centro dell'attenzione filosofica. Bisognerà prima o poi interrogare questa ansia, questa inquietudine mitologica che si accampa nell'anima del nostro tempo, che finisce per costituire il punto di partenza del nostro sguardo, del nostro respiro, dell'attesa di mondo, dell'immaginazione di futuro. Dovremo allora attraversare un territorio mitologico assai ampio,

per giungere a comprendere (non intellettualisticamente, ma sensibilmente, nell'immaginazione, nel respiro, nella disposizione dell'organismo verso l'universo, nel linguaggio) l'inesistenza del luogo, dell'origine e del fine, e dunque l'inesistenza della storia.

In *Mille plateaux* Deleuze e Guattari definiscono l'orizzonte verso il quale si muove il pensiero *nomadologia*, il contrario della Storia. Nella sfera nomadica contemporanea l'identità viene sottoposta a una serie di procedimenti di sdefinizione che qualcuno propone di definire *passing* (vedi a proposito l'intervento di Anna Camaiti Hostert contenuto nel primo volumetto di *Cibernauti*, Castelvecchi, Roma, 1994). Possiamo definire *passing* ogni tipo di comportamento in cui la propria identità viene messa in sospensione, apertamente rinnegata, oppure semplicemente sottoposta al dubbio, all'ironia, all'oblio temporaneo. Nel *passing* il sé si presenta allo sguardo dell'altro con l'intenzione di metterlo alla prova, di depistarlo. Ma poi, dov'è il sé, e dov'è l'altro?

The Holder of the World, l'ultimo bellissimo romanzo di Bharati Mukherjee, mette in scena la storia di Hannah Euston, una donna del diciassettesimo secolo che dal New England all'Inghilterra fino alle coste indiane del Coromandel insegue la sua avventura, sempre tradendo il suo sé. All'inizio del racconto la madre di Hannah se ne va, fugge con un indiano pellerossa per amore, lasciando credere a tutti di essere stata rapita. Lasciarsi rapire dal nemico, questo è il *passing*.

Il *passing* è quello che in linguaggio militare si chiama «intelligenza col nemico». Ma il *passing* entra nella pelle e nel linguaggio del pastore, come è evidente nell'erotismo. Il *passing* sessuale si fonda sull'ambiguità di sesso e genere: la duttilità e l'intenzionalità del genere si sovrappone alla determinatezza del sesso, e modella la disponibilità sessuale. La cultura riscrive la natura: questo è *passing*. Il trave-

stitismo non è che una forma, la più evidente, della fittissima trama di slittamenti di ruolo, di tradimenti del sé, di giochi d'inganno e di autoinganno di cui è composta la seduzione, l'eroticismo e anche l'amore sentimentale.

Le subculture sono in fondo definibili in questa maniera. Che differenza c'è infatti tra le culture e le subculture? Le culture sono sistemi di segni che si prendono sul serio, pericolosamente sul serio, perché chi non usa i medesimi codici viene scambiato per un nemico, un apostata, un selvaggio, un diverso. Le subculture sono sistemi di segni che giocano lo sguardo dell'altro perché giocano con l'esibizione del sé. Le subculture sono strutturazioni ironiche del comportamento comunicativo. Chi suppone che le produzioni subculturali siano un fattore di identità non ne capisce nulla. Esse sono esattamente il contrario. In nome delle culture si ammazza, si eliminano i diversi, si rivendica integrità e purezza. In nome delle subculture si vive sia l'entusiasmo psichedelico che la tragedia *dark* come un gioco teatrale. L'importante, per chi esercita l'azione subculturale, è sapere che non ci si trova su un territorio del quale si possano stabilire i confini, ma che il senso del percorso consiste proprio nel trasgredire i limiti stabiliti per mostrare l'arbitrarietà di ogni confine.

In fondo il *passing* non è che una figura comportamentale dell'ironia, l'ironia trasferita nella sfera etnica, sessuale, o sociale della relazione tra parlanti. Sull'ironia si sono scritti trattati, eppure la definizione del concetto, com'è inevitabile che sia, continua a essere sfuggente. Diciamo che l'ironia è la qualità di un enunciato che viene proferito da un enunciante che si sposta nello spazio semiotico nell'attimo stesso dell'enunciare. Non per caso l'ironia è particolarmente congeniale a quelle culture che hanno così a lungo conosciuto la persecuzione, l'esilio, la diaspora, da non riconoscere nessuna terra come la propria

patria. Chi crede di posare i piedi su una terra originaria e definitiva è sempre più imbecille di chi sa che la terra su cui poggia i piedi non è che un passaggio in un percorso che non ha né un principio né un fine:

Gli ebrei sono imbattibili nel ghigno. Per capirli o intuirli bisogna aver perso a nostra volta più di una patria, essere come loro cittadini di tutte le città, combattere senza bandiera contro tutti, sapere abbracciare e tradire tutte le cause (E.M. Cioran, *La tentazione di esistere*, Milano, 1984, p. 81).

Quando parliamo di ironia possiamo intendere l'onnipotenza del linguaggio che si sa libero da ogni resa dei conti, oppure possiamo intendere la consapevolezza dell'impotenza assoluta del linguaggio, che costruisce tutto quel che l'uomo può costruire e non deve rendere conto a nessun altro che a colui che sogna. Il linguaggio è puro gioco e il percorso di ogni esistenza non è diretto in nessun luogo e non appartiene a nessuna missione, nessuna legge, nessun dovere, nessuna colpa. Ironia significa non avere alcuna patria, significa inventare le regole del gioco mentre si gioca. Il linguaggio è un gioco senza regole.

Esistono macchine definitorie, procedure di territorializzazione obbligatoria del linguaggio: il sessismo, il nazionalismo, l'integralismo, l'economia sono procedure di fissazione coattiva del linguaggio, procedure attraverso le quali il parlante viene territorializzato, responsabilizzato, punito o premiato per i segni che proferisce, come se questi fossero naturali, veri, inconfutabili.

Ma eccoci entrati nella sfera del Neuromagma. Nel ciberspazio non vi è alcuna territorialità che non sia proiezione, finzione, provvisoria delimitazione di un perimetro che non esiste. Nel ciberspazio le fonti di enunciazione girano, si spostano, si fingono, scompaiono. Nessuna enunciazione può essere stabilmente attribuita a un enunciante.

Il mondo proiettivo in cui viviamo comincia ad apparirci come il risultato di uno *zapping* nel quale componiamo sequenze di provenienza linguistica diversa, frammenti ermetici che funzionano come chiavi per aprire una porta oltre la quale non c'è che il vuoto. Sperimentazione ermetica transculturale, costruzione di autostrade trasparenti che corrono irresponsabili verso il cielo.

Contenuti

Neuromagma in Infoproduzione elabora alcuni campi tematici in modo indipendente con l'intenzione di costruire un quadro complessivo della mutazione che attraversa insieme la dimensione sociale e la dimensione cognitiva.

Il primo capitolo ha come oggetto la generale trasformazione del processo di produzione sociale, il lavoro, l'attività, le forme economiche e politiche che governano la relazione sociale.

Il secondo capitolo ha come oggetto il punto di arrivo in divenire della spettacolare evoluzione che le tecnologie di comunicazione hanno conosciuto negli ultimi decenni: la rete, la formazione di un circuito dell'intelligenza collettiva, la mutazione cognitiva e il metodo della conoscenza.

Il terzo capitolo riguarda poi la psiche, il desiderio, la paura, il divenire vorticoso dell'ambiente con cui la mente interagisce, il Neuromagma e la sensibilità.

Il quarto capitolo, infine, ci porta nell'ipermondo, il pianeta ridefinito dal digitale, la mutazione che le culture concrete stanno subendo.

Nell'infoproduzione

Tecnologia, lavoro, cognizione

La ricerca che svolgo da tre decenni non ha mai trovato una definizione disciplinare precisa, e questo talvolta mi provoca delle crisi depressive. Che cosa sto facendo, qual è l'oggetto intorno a cui mi agito?

Negli anni della formazione universitaria mi occupavo con uguale intensità di teoria della lotta di classe e di estetica. Nel 1971, mentre ero ricercato dalla polizia per una manifestazione non autorizzata, preparavo la mia tesi di laurea con Luciano Anceschi sulle poetiche dello sperimentalismo. Il primo libro che ho pubblicato nel 1970 si chiama *Contro il lavoro*, il secondo, nel 1974, *Scrittura e movimento*.

Adesso, alla distanza, se cerco di trovare una coerenza nelle scelte di ricerca che sono andato compiendo mi pare che due temi siano stati costantemente centrali: il rapporto tra tecnologia e liberazione dal lavoro e il rapporto tra comunicazione sociale e forme della sensibilità.

Tra gli anni Sessanta e Settanta la mia militanza politica si è svolta all'interno di Potere operaio, l'unico gruppo della sinistra rivoluzionaria che non aveva alcun interesse per la costruzione di una società socialista, e un enorme interesse per tutte le forme di

rifiuto del lavoro. Nella riflessione interna a quel movimento il rifiuto del lavoro era apprezzato come comportamento sociale e culturale di liberazione, ma anche come fattore di stimolo dello sviluppo tecnologico, e di alleanza politica tra classe operaia e lavoro intellettuale tecnico-scientifico.

D'altra parte, nella mia formazione culturale mi è capitato di seguire un filo che va dall'estetica fenomenologica alla schizoanalisi, cercando sempre di ricondurre la riflessione estetica al tema della sensibilità, e l'una e l'altra alle condizioni comunicative e tecnologiche entro le quali si determinano.

Le subculture sono il punto di incrocio di questi tre piani: produzione estetica, sensibilità sociale, mediamorfosi. Nelle esperienze di ricerca e di sperimentazione subculturale alle quali ho partecipato, la problematica del lavoro e dell'azione diretta contro il sistema salariato costeggiava la problematica estetico-subculturale. Ed ecco che oggi questi due campi problematici tendono a sovrapporsi. La fusione dei due campi problematici non è soltanto un atto concettuale: la fusione tra comunicazione e lavoro, tra mediamorfosi e psicopatologie sociali si sta realizzando nella pratica sociale e nella mutazione neurocognitiva che attraversa l'intera società. Il contatto tra sfera economica e sfera cognitiva produce un effetto di sovraccitazione, quasi di impazzimento delle due sfere. E quando parliamo di sfera cognitiva, parliamo anche della psicochimica, cioè del divenire della sensibilità erotica ed estetica.

Sottoposta all'accelerazione tecnologica ed economica la mente sociale entra in una fase di sovraccarico: i modelli di reazione cognitiva ereditati dall'era neolitica non sono più adeguati a elaborare gli stimoli provenienti dall'infosfera. Anche il sensorio è sottoposto a una intensificazione dello stimolo eccitante che porta l'organismo ai limiti della capacità di elaborazione erotica ed estetica.

Neuromagma in infoproduzione: la sfera della produzione e quella dell'informazione si connettono, innervandosi reciprocamente. Questo comporta una trasformazione profonda del modo di produzione, dell'attività sociale che crea la ricchezza e la miseria nella società. Ma al tempo stesso questo comporta una trasformazione sconvolgente nei modelli di funzionamento della mente sociale, e quindi delle sue manifestazioni politiche, artistiche, culturali.

Quello del rapporto fra tecnologia e liberazione dal lavoro ripetitivo è sempre stato il mio pallino. Nel 1969, mentre stavo in carcere dopo aver preso una manganellata durante una manifestazione di solidarietà con gli operai di una fabbrica bolognese, scrissi il libretto che intitolai *Contro il lavoro*. La mia tesi era che il potere operaio non consiste nella conquista della macchina statale, nella costruzione del socialismo, ma nell'autonomia dal lavoro salariato e nel sabotaggio che costringe il capitale a sostituire il lavoro con l'intelligenza. Avevo letto Norbert Wiener e la parola «cibernetica» l'avevo collegata alla parola «sabotaggio». Sabotaggio del lavoro salariato, liberazione dell'attività. L'attività è creazione libera, e può svilupparsi soltanto quando ci si libera dal lavoro che è ripetizione dipendente.

Uscito dalle carceri di San Giovanni in Monte andai a Milano, in Via Andegari, dove c'era un editore che si chiamava Giangiacomo Feltrinelli. Avevo allora diciannove anni e non conoscevo le formalità necessarie per chiedere un appuntamento con una persona così importante. Chiesi di vedere l'editore, che a quell'epoca non si era ancora ritirato nella clandestinità dei suoi ultimi anni. L'editore mi ricevette subito, fu cortese e simpatico. Gli consegnai il mio manoscritto e dopo una settimana Feltrinelli mi telefonò dicendo che l'aveva letto come un libro giallo (proprio così si esprime).

La storia degli ultimi venticinque anni è stata se-

gnata dalle lotte operaie, dal sabotaggio, dall'assenteismo, dal rifiuto che una generazione di operai ha opposto al lavoro di fabbrica. È da questo rifiuto di prestare la propria vita e la propria energia a un lavoro ripetitivo e impersonale che deriva in buona parte la spinta tecnologica degli ultimi venti anni, l'innovazione vertiginosa che ha creato le condizioni di possibilità per una integrale sostituzione del lavoro umano con macchine nel processo di trasformazione della materia. Il capitale ha cercato un modo per reagire alla pressione politica operaia e lo ha trovato nell'applicazione massiccia delle tecnologie elettroniche. La rivoluzione microelettronica ha permesso di sostituire il lavoro umano, di ridurne il peso nei processi di produzione, di espellerlo, ma al tempo stesso di liberarlo.

Certo in questi ultimi venticinque anni, nel corso del processo di svolgimento degli effetti del rifiuto operaio del lavoro, le cose si sono molto ingarbugliate. La riduzione complessiva del tempo di lavoro necessario non ha prodotto linearmente una liberazione di vita dal lavoro. Giunta di fronte al salto in una dimensione del tutto nuova, aperta dalle tecnologie che riducono a zero il tempo necessario per svolgere compiti ripetitivi, l'umanità si è spaventata a morte. Le contraddizioni accumulate nel corso della modernità si sono presentate in forma di nodi insolubili. Sono i nodi di un vecchio paradigma antropologico (il paradigma ereditato dal Neolitico, dalla civiltà meccanica, dall'industria). Avviluppata in questi nodi, la società sembra incapace di districare un nuovo paradigma antropologico.

Nel corso dell'epoca moderna il tempo di vita è stato sempre più legato alla disciplina del lavoro. Il diritto alla vita ha finito per dipendere dalla prestazione lavorativa, dalla cessione della vita in cambio di salario. L'intero edificio economico, giuridico e anche psicologico della società moderna è costruito sulla premessa dello scambio di vita in cambio dei

mezzi necessari al sostentamento. Quando, a un certo punto, lo sviluppo della tecnologia comincia a rendere superflua l'erogazione di tempo di vita per la manipolazione produttiva della materia, si crea una situazione paradossale. Il tempo di lavoro complessivamente necessario per la riproduzione della società tende a diminuire continuamente. Ma se il diritto alla sopravvivenza dipende dalla prestazione della vita, cosa succede? Succede che il pregiudizio salariale costringe le potenzialità dell'intelligenza entro una gabbia economica, giuridica, psicologica, che le inceppa, le spreca o le perverte.

Su questi temi ho cercato di ragionare in un libretto intitolato *Lavoro zero*, uscito nel febbraio del 1994 per Castelveccchi e rapidamente esaurito. Lì ho ripreso gli elementi fondamentali della critica del lavoro salariato, ma rileggendolo a una certa distanza mi sono reso conto del fatto che in quel libro non c'è una considerazione globale dell'attuale processo di mutazione, non c'è un'analisi della cosa che oggi è più importante: l'integrazione tra infoproduzione e Neuro-magma.

Io vedo due processi dominanti nella nostra epoca, che sono diversi in tutto, ma convergono nel senso della catastrofe implosiva. Il primo processo è quello della deterritorializzazione tecnologica. Frammenti di sapere digitalizzato trasformano la produzione, la comunicazione, l'esperienza quotidiana in un Neuro-magma modulare, sottoposto a una ininterrotta ricombinazione. Il ciberspazio si espande illimitatamente e a crescente velocità, mentre il tempo di elaborazione cosciente non può espandersi alla stessa maniera e alla stessa velocità. Quanto più si espande la sfera del conoscibile, tanto più aumenta l'indecidibilità e l'ansia dell'attore umano. Questo mette in moto un secondo processo, completamente divergente dal primo: il residuo di fisicità che la digitalizzazione non ha potuto eliminare dalla scena sociale

reagisce con un movimento disperato di riterritorializzazione. Il cervello incapace di elaborare una info-sfera troppo ampia, troppo veloce, troppo densa, si abbarbica alle (illusorie) certezze fondamentali: le certezze dell'identità, della terra, del sangue, del popolo, della fede.

La contemporaneità e l'interazione di questi due processi sembrano inevitabilmente destinate a produrre un effetto di catastrofe implosiva su scala planetaria. Vi sono zone del Neuromagma planetario che si irreggimentano disciplinate entro i codici del capitale: il lavoro cognitivo disciplinato dell'infoproduzione mondiale è concentrato soprattutto nell'Impero Pacifico. Milioni di corpi malesi, thailandesi, vietnamiti, coreani piegati a maneggiare circuiti, ad avvitare bulloni. Il corpo, il ritmo respiratorio, la sensibilità sono rimodellati da questo processo non meno di quanto lo siano le facoltà cognitive, la memoria, l'immaginazione e la volontà. Ma al tempo stesso vi sono zone del Neuromagma planetario in cui il panico erompe in una moltiplicazione di guerre tra popoli, tra bande, tra tribù, tra mafie, cercando nel martirio un risarcimento al rancore che l'uomo prova contro la Metamacchina, e nell'aggressione una compensazione contro gli effetti del terremoto che rende irricognoscibili i paesaggi urbani e quelli psichici.

L'effetto complessivo è quello di una ingovernabilità che potrebbe (nel futuro) andare verso esiti molto differenti: un esito immaginabile è quello della creazione di un duplice sistema totalitario, in parte militarizzato e in parte digitalizzato. Un altro esito immaginabile è quello dell'autogoverno di reti indipendenti in secessione. Ma nell'intervallo tra il presente e questo futuro lontano nel quale gli esiti saranno sufficientemente delineati da potersi riconoscere, la possibilità di azione cosciente e collettiva appare sospesa, paralizzata dall'inevitabilità dei pro-

cessi che si svolgono, e dalla loro ingovernabilità. Possiamo intravedere i contorni di un universo nuovo, ma siamo costretti entro i limiti del vecchio.

Mentre all'orizzonte si delinea la formazione di un ciberspazio in cui si integrano infosfera e psicosociale, mentre vanno creandosi le strutture tecnologiche e culturali per il trasferimento dell'attività umana nell'Info-Econo-Sfera, sulla scena sociale presente il fenomeno che si estende è quello della disoccupazione. Il discorso pubblico è incentrato intorno al concetto di disoccupazione. Nessuno sembra capace di rovesciare la questione, nessuno sembra capace di vedere che dove c'è disoccupazione c'è tempo di vita liberato dal lavoro, e che questa non è una disgrazia ma la condizione per mettere in moto creazione e attività: comunicazione, servizio, assistenza, cura, piacere, gioco. Sembra che nessuno riesca a vedere la questione dal punto di vista delle potenzialità sociali dell'extraeconomico, dal punto di vista dell'utilità non capitalizzata. Si riesce a vedere soltanto il dato economico della disoccupazione. Forse è proprio la nominazione economica a creare il problema. La nominazione economica del campo sociale, l'imposizione di regole fondate sullo scambio salariato, impedisce di vedere nella riduzione del tempo di lavoro socialmente necessario una possibilità. La possibilità di liberare tempo per la ricerca, la cura, l'assistenza, l'educazione. La possibilità di dare sempre meno rilievo al denaro, di rendere gratuitamente disponibili i beni fondamentali necessari per la sopravvivenza.

Da più di quindici anni l'occupazione tende a diminuire in tutto l'Occidente. Prima fu l'ondata di ristrutturazione nei settori decisivi dell'industria a falciare gli operai industriali espellendoli dalle fabbriche. Poi furono le politiche di riduzione della spesa pubblica a ridurre le assunzioni nei servizi, infine fu la recessione a cavallo del decennio Novanta che spinse nuovamente l'industria a ridurre la forza lavo-

ro. Oggi stiamo assistendo al paradosso apparente di una ripresa senza aumento dell'occupazione. Ma non c'è nessun paradosso. La lenta ripresa economica avviata nel 1993 si realizza all'insegna di un modello che sostituisce la tecnologia al lavoro. Questo modello si fonda sulla flessibilità dei processi di fabbricazione, sull'impiego di tecnologie *labor-saving*, e su una integrazione planetaria del ciclo produttivo che rende possibile spostare interi comparti del sistema produttivo in aree del mondo in cui il lavoro ha un costo minore. Contemporaneamente il processo produttivo cattura il linguaggio nella sua rete: ricerca, espressività, comunicazione divengono funzione della dinamica economica. Entriamo nel regno dell'infoproduzione. Cerchiamo di descriverne le conseguenze sociali.

Per una nuova cartografia del sociale

Una nuova cartografia della classi sociali ci manca del tutto. E non la si potrà certo ricostruire con i criteri della sociologia descrittiva, e neppure con i criteri dell'analisi economica. Quello che fu un tempo il problema delle classi sociali oggi è diventato il problema delle funzioni del cervello sociale integrato. Una nuova cartografia delle classi sociali deve iniziare da qua: da una cartografia delle funzioni e delle interazioni del cervello collettivo. Perciò ogni discorso sulla composizione di classe deve lasciare il passo a un discorso sulla psicochimica, la relazione dinamica tra funzioni della cognizione sociale.

Da questo punto di vista le categorie sociologiche tradizionali non funzionano più. Sono scomparse quelle aggregazioni sociali che l'analisi socioeconomica tradizionale faceva corrispondere a queste categorie. Non ha più senso parlare delle classi medie, non ha più senso parlare della borghesia come classe

unitaria. Nel posto che fu un tempo occupato dalle classi medie oggi troviamo la rete fittissima del lavoro autonomo integrato che unisce in sé le caratteristiche dell'impresa e del lavoro salariato, dell'indipendenza giuridica e della dipendenza strettissima dal ciclo capitalistico complessivo.

La classe operaia, per parte sua, non è scomparsa; è ridotta quantitativamente alla metà di quello che era venticinque anni fa, e la sua forza politica, la sua capacità di pensiero e di azione collettiva è ridotta a un pallido ricordo di quello che fu. Nel 1968 gli operai industriali erano in Italia dodici milioni e mezzo; nel 1993 erano circa sei milioni e mezzo. Questo dato è sufficiente a dimostrare che le lotte e i movimenti non sono stati inutili. Hanno liberato una persona su due dalla schiavitù del lavoro ripetitivo e idiota. Qualsiasi cosa avvenga dopo, è meglio.

Le dinamiche sociali si concentrano sempre intorno a quei processi nei quali si produce il flusso di merci più innovativo, più decisivo nella vita della società. È per questo che gli operai industriali conquistarono, nella prima parte del ventesimo secolo, una centralità politica così essenziale; è per questo che gli operai dell'auto divennero il cuore e il cervello politico della storia sociale dell'Occidente nel secondo dopoguerra.

Qual è oggi il luogo in cui si produce il flusso di merci innovativo? Qual è oggi il luogo produttivo nel quale si determina lo spostamento e la trasformazione dell'intera società? Quel luogo è la produzione nootropica, il processo di produzione di merce immateriale, l'infoproduzione.

Per due ragioni non si può più parlare di un'opposizione tra proletariato e borghesia. Prima di tutto perché il proletariato industriale, la classe operaia di fabbrica, non è che un residuo in corso di estinzione (anche se questa estinzione ha carattere asintotico); in secondo luogo perché il concetto di borghesia è di-

ventato imprendibile. Laddove un tempo si poteva vedere la borghesia (laddove si accumulava la ricchezza prodotta dalla classe operaia e si concentrava il potere di decisione sulle scelte economiche) ora si vede un brulicare di funzioni diverse in cui lavoro produttivo e impresa si sono fusi.

Non c'è più separazione tra borghesia e lavoro produttivo, perché non c'è più distinzione tra impresa e lavoro produttivo. Nell'infoprodusfera, in un sistema nel quale la forza produttiva principale è il lavoro mentale e il prodotto generale è la mente umana, lavoro produttivo e impresa tendono a fondersi. Certamente nei meandri del ciclo produttivo immateriale un'enorme quantità di lavoro intellettuale è organizzato, disciplinato, ridotto alla tradizionale condizione salariata. Ma non possiamo più identificare il lavoro produttivo con la forma del lavoro dipendente; anzi, una parte decisiva del lavoro infoproduttivo ha carattere di autoimpresa. Questo è ciò che la destra ha capito e la sinistra no. E per questo la destra, in Italia come altrove, è riuscita a offrire una rappresentazione politica del lavoro immateriale nella sua vocazione all'autoimpresa.

La sinistra, oscillando tra difesa della rigidità della forza lavoro e dell'occupazione esistente e continue concessioni all'inganno neoliberista, non offre più alcuna rappresentazione politica accettabile, né alla residualità operaia (che infatti si identifica sempre meno nella sinistra, al punto che il voto operaio nelle ultime elezioni italiane è andato alla destra in una percentuale senza precedenti) né alle varie sezioni del lavoro postindustriale.

L'attenzione politica (ed elettorale) si concentra sempre di più sulle classi medie. Eppure, come osserva Christian Marazzi nel suo libro *Il posto dei calzini (La svolta linguistica in economia e le sue conseguenze nella politica)* mai come oggi la classe media è difficile da definirsi secondo i criteri e gli indicatori

sociologici e politologici tradizionali. In effetti, nel corso degli anni Ottanta la classe media si è quantitativamente assottigliata e socialmente impoverita: gli *yuppies* (*young urban professionals*), emergenti nella prima fase del processo di formazione del ciclo infoproduttivo, si sono progressivamente trasformati in *dumpies* (*downwardly mobile professionals*) quando la strutturazione del ciclo infoproduttivo ha fissato la collocazione di questo strato professionale in una posizione semi-dipendente, e ha rapidamente limitato le loro speranze di successo economico e di realizzazione intellettuale ed esistenziale.

L'usura dell'identità *yuppie* è legata all'usura dell'illusione implicita nelle funzioni lavorative della comunicazione sociale: l'illusione di contribuire alla produzione di senso che inerisce al lavoro linguistico. Quando la produzione di senso viene sottratta alla dimensione dell'attività gratuita per diventare parte integrante del ciclo economico, essa perde la sua originaria ragion d'essere. La creatività si mette al servizio della ripetitività della merce, la ricerca di verità si mette al servizio del gioco di spostamento e di simulazione implicito nel valore di scambio. Integrandosi nel processo di produzione il lavoro intellettuale perde la sua caratteristica di libera avventura, ma questo non gli garantisce neppure i vantaggi che, almeno, ineriscono al lavoro dipendente nella società industriale classica, i vantaggi di relativa sicurezza del compenso, di regolazione dell'orario di lavoro, di deresponsabilizzazione. Quando esaminiamo i posti di lavoro che si creano nel ciclo infoproduttivo, vediamo che

si tratta nella maggioranza dei casi di forme di auto-impiego, di piccola imprenditoria, di occupazioni temporanee su mandato, con tutte le caratteristiche negative per ciò che riguarda la durata della giornata lavorativa, l'insicurezza e la precarietà occupazionale.

le, l'assenza di copertura sociale dei rischi (C. Marazzi, *Il posto dei calzini*, Bellinzona, 1994, p. 113).

Se vogliamo elaborare una cartografia delle classi sociali dobbiamo oggi partire da una raffigurazione delle funzioni infoprodottrici, dall'analisi dell'interazione tra frammenti produttivi della mente sociale. Ma a questo punto la cartografia delle classi sociali non può essere che una cartografia immaginaria, una cartografia degli immaginari. È nel ciclo dell'infoprodottrici che si producono le merci di maggior valore e che si rende possibile la creazione di nuovi redditi. Ma il ciclo dell'infoprodottrici è anche il luogo in cui si formano le identità, i valori di riferimento, le attese immaginarie e psichiche. La sfera pubblica è l'oggetto principale dell'attività infoprodottrici.

Per comprendere la mutazione ideologica e comportamentale che guida la trasformazione politica in corso, provocando un generale spostamento a destra, occorre partire da una constatazione: la destra raccoglie e sintetizza i valori contraddittori ma compatibili dell'individualismo e del conformismo perché fa propri allo stesso tempo sia i valori competitivi del neoliberismo che i valori della tradizione e dell'appartenenza. Per questo la destra riesce a offrire una rappresentazione politica alle forze sociali emergenti, spinte al tempo stesso verso un bisogno di affermazione individuale sull'arena della competizione e verso un bisogno di assicurazione e di appartenenza conformista.

In questo ultimo quindicennio la fortuna di massa del neoliberismo ha una giustificazione ideologica assai più che un fondamento economico scientifico. Nell'ideologia neoliberale l'individualismo è diventato (curiosamente, osserva Marazzi), un valore collettivo che produce un senso di appartenenza sovra-individuale. Il desiderio di affermazione naturalmente mal si concilia con il desiderio di sentirsi parte di un

gruppo sociale di massa. Eppure il conformismo individualista è il risultato, mostruoso fin che si vuole ma efficace, della formazione di un ciclo di produzione fondato sulla ricerca individuale di senso e sulla trasformazione di questa ricerca in quel prodotto omologato che è l'informazione. La ricerca di senso motiva l'ansia individualistica; l'effetto sociale complessivo è l'appiattimento nell'informazione che motiva l'adesione conformistica. La destra fornisce le categorie politiche per l'identificazione di questo duplice bisogno. Marazzi parla al proposito di una «retorica della classe media» che produce appartenenza a mezzo di pubblicità. Ma la sfera pubblica (come ogni merce) è un'immagine capovolta di una comunità politica che non esiste nella realtà.

La corrente principale del decennio Novanta comprende e sintetizza in una rappresentazione politica contraddittoria, ma unitaria, sia i valori di tipo neoliberista sia i valori di tipo integralista e populista. L'esperienza italiana è in questo senso quanto di più illuminante: la crescita della destra in Italia è un po' la sintesi di queste due anime.

L'Italia, laboratorio della post-democrazia

La crisi che ha sconvolto il sistema politico italiano non dovrebbe essere vista come una particolarità stravagante di questo paese. Certo vi sono aspetti di specificità che caratterizzano la crisi italiana, aspetti che sono legati alle peculiarità del ceto politico e del sistema istituzionale. Ma, per quanto questi siano gli aspetti più spettacolari della crisi italiana, non sono quelli più interessanti. Gli aspetti più interessanti sono quelli che riguardano la trasformazione sociale, produttiva e culturale, la disgregazione delle identità sociali dell'epoca industriale e la tendenziale emergenza di una nuova composizione del cervello pro-

duittivo. Proprio perché il quadro istituzionale è qui più fragile, la cornice politica si è sfaldata non appena sono venute meno le appartenenze ideologiche e le identità sociali. E in questo sfaldamento si è cristallizzata una sorta di caricaturale dittatura dello spettacolo, che trova la sua figura simbolica in Berlusconi.

La destra e la sinistra si sono per certi versi scambiati i ruoli. La destra è diventata il partito dell'innovazione (un'innovazione che si manifesta come *deregulation* e distruzione di ogni garanzia sociale). La sinistra è diventata il partito della conservazione (conservazione dell'ordine istituzionale, conservazione dell'ordine economico e delle compatibilità sistemiche). Ma l'una e l'altra non sono in grado di leggere gli effetti della tecno-mediamorfosi e di conseguenza non sono capaci di tradurre questi effetti in programma di trasformazione sociale. L'intero dibattito è centrato sulle regole della democrazia, sulle procedure istituzionali, sulla ridefinizione degli equilibri di potere. Ma nessuna forza politica ragiona su un programma di riduzione dell'orario di lavoro, di riduzione del tempo di vita lavorativa e di spostamento delle energie sociali verso l'autocura e l'educazione. Al contrario, l'unica cosa su cui tutte le forze politiche sono d'accordo è che bisogna prolungare il tempo di vita dedicato al lavoro, come dimostra la riforma delle pensioni.

Ma la resistenza a una trasformazione sociale adeguata alla tecno-mediamorfosi non sta soltanto nelle forze politiche di governo, nelle scelte del ceto dominante. La resistenza sta soprattutto nella cultura sociale della maggioranza della popolazione, sta nei comportamenti, nelle abitudini, negli schemi mentali dell'enorme maggioranza della società. La resistenza sta nel persistere di modelli psicocognitivi che si sono strutturati nel corso della storia della modernità industriale, e anche, più profondamente, nel corso di

tutta la storia della civiltà neolitica. Perché oggi di questo si tratta: non di una transizione politica, e neppure di un mutamento socio-economico, oggi si tratta dell'emergere di configurazioni immaginarie, psichiche, tecnologiche e produttive che fuoriescono dalla cornice antropologica ereditata dall'intera epoca neolitica.

Nel contesto politico italiano mancano completamente le condizioni per ragionare su questa prospettiva, sulla transizione paradigmatica. Nel dibattito politico americano una consapevolezza della prospettiva paradigmatica comincia a manifestarsi, occorre dirlo, soprattutto a destra. Penso alla figura di Newt Gingrich, che non ha in mente una semplice riedizione del reaganismo, ma collega il rilancio del liberismo radicale a una filosofia postindustriale e reticolare dell'impresa. Ma in Italia non c'è nessuna capacità di focalizzare le prospettive di largo respiro della transizione postindustriale.

Coerenti con la tradizione melodrammatica della storia italiana, destra e sinistra dramatizzano, si accusano di perseguire disegni antidemocratici. Ma in realtà la democrazia rappresentativa non è messa in pericolo dalle mene autoritarie della destra o dal giustizialismo e statalismo della sinistra.

La democrazia rappresentativa è dissolta dalla mutazione in corso nella composizione neurosociale. Questa mutazione mina alla radice i nuclei essenziali della politica moderna: la formazione dell'opinione, la formazione della volontà, il rapporto tra sfera pubblica e attività cognitiva. La politica viene così ridotta a una specie di palcoscenico sul quale gli attori si danno gomitate per tenere il proscenio, ma fanno ridere. Si può vedere la crisi italiana come la crisi definitiva della politica, anzi come il già avvenuto svuotamento della sfera politica, e in questo senso la situazione italiana non fa che estremizzare e mettere a nudo una tendenza generale.

La rapida e apparentemente irresistibile ascesa di Berlusconi segna l'emergere, confuso e ancora indefinito, di un modello tele-populista del potere. La forza di persuasione politica del messaggio berlusconiano non dipende dal fatto che i partiti della coalizione guidata da Forza Italia posseggono uno spazio di informazione maggiore dei loro concorrenti, come sostiene la pubblicistica paleodemocratica. Dipende dal fatto che la società italiana trae identità dal ciclo della produzione comunicativa. Forza Italia fonda il suo successo sulla capacità di catalizzare e di raccogliere un processo di mutazione nelle modalità di cognizione sociale. Certo Berlusconi dispone di un potere sterminato (e illegittimo) sul sistema globale della telecomunicazione, grazie al predominio che il gruppo Fininvest ha conquistato nel sistema telecomunicativo con la corruzione e la connivenza dei partiti di regime negli anni Ottanta. Ma questo non basta a spiegare la forza persuasiva del suo modello. Il suo modello non è persuasivo perché governa la maggior parte delle enunciazioni informative che circolano nell'infosfera televisiva, ma perché è modellato sulle sue frequenze, sulle sue modalità di scansione, sulle sue configurazioni immaginarie. Non è una questione di quantità dei contenuti emessi attraverso la macchina televisiva, ma di capacità performativa di quella macchina, a prescindere dai contenuti che essa veicola. La forza di Berlusconi non dipende solo dall'avere più spazio per inviare i suoi messaggi al popolo dei telespettatori, ma dal fatto che la maggior parte del tempo di vita cosciente della società è dedicato al consumo di immagini televisive: questo crea, nella mente sociale, le condizioni di permeabilità a un messaggio come quello di cui Berlusconi è portatore.

La mente sociale è sempre più sottoposta al bombardamento di stimoli frammentari e non riducibili ad alcuna totalizzazione di tipo storico, o ideologico.

Il suo funzionamento tende a uscire dal modello dialettico, oppositivo, che era proprio del pensiero logico-critico formato nella sfera della comunicazione alfabetica. Le identità non si formano per via di adesione ideologica, ma si costituiscono come identità mitiche. Le modalità di formazione dell'opinione e della volontà non possono più essere quelle che il pensiero illuminista metteva a fondamento della democrazia rappresentativa.

Comunque vada nei prossimi mesi e anni, la forma della democrazia è cambiata drasticamente. La sinistra non vuole riconoscerlo perché ha legato la sua identità alla sopravvivenza di forme di rappresentazione politica che non corrispondono alle potenzialità di autoorganizzazione del cervello sociale e dell'attività produttiva sociale. La destra rilancia il tema della democrazia diretta – che fu parte del patrimonio della sinistra novecentesca migliore – e lo trasforma in un richiamo populista, indirizzandolo a un popolo che è essenzialmente l'*audience* televisiva. La democrazia diretta, in un contesto di predominanza della televisione nell'universo comunicativo, ha un significato del tutto diverso da quello che aveva nella *polis* greca o nelle organizzazioni consiliari operaie del Novecento. La formazione dell'opinione è sottoposta a una manipolazione continua e diretta. Ma questo non vuol dire che ci troviamo di fronte a un'emergenza democratica, come ama ripetere di tanto in tanto la sinistra italiana. L'emergenza democratica non c'è perché la forma moderna della democrazia non esiste più. Per motivi che non sono politici, ma antropologici, socioculturali, cognitivi, forse addirittura neurofisiologici, l'uomo della transizione presente non ha più niente a che fare con l'*homo democraticus* della modernità. La trasformazione politica che si sta svolgendo sotto i nostri occhi è legata a una mutazione dell'organismo cosciente che non può non produrre effetti stravolgenti nelle forme socioculturali.

Il modello che noi chiamiamo democratico non è il compimento di una legge progressiva naturale, non è il punto di arrivo dell'evoluzione umana, ma una configurazione possibile entro un certo quadro antropologico ed entro una certa strutturazione della infosfera. La democrazia presuppone un modello fondato sulla (relativa) indipendenza del processo di formazione della volontà individuale. E la volontà, in quanto facoltà specifica dell'organismo cosciente, è collegata al funzionamento complessivo della mente, della cognizione. L'esercizio della volontà non è mero esercizio politico indeterminato, è esercizio di una facoltà specifica dell'apparato neuro-sociale. La mutazione che investe l'organismo sociale nell'epoca della digitalizzazione – l'integrazione dell'attività mentale entro il sistema complessivo della produzione capitalistica, l'invasione dello spazio mentale da parte di agenti virali proliferanti e subliminalmente mutageni – stravolge completamente il processo di formazione della sfera pubblica.

La fine della democrazia moderna è iscritta nella creazione del Neuromagma, nella creazione di un sistema psicopatogeno della comunicazione sociale, accelerata e moltiplicata dalla potenza dell'economia. La mutazione che sta attraversando l'organismo sociale dissolve il problema stesso della democrazia. Non possiamo più parlare di confronto delle opinioni, come se le opinioni fossero libere, come se le opinioni fossero il risultato di un processo individuale indipendente dai flussi virali di modellazione del sistema neurosociale. Neppure possiamo credere che le opinioni abbiano ancora qualcosa a che fare con la decisione politica. La decisione politica non dipende più dall'opinione, dal confronto fra opinioni relativamente libere, se non altro per il fatto che l'opinione della maggioranza non si forma più in maniera libera, ma è sottoposta a un'emulsione mediatica ininterrotta e al *mix* psicochimico.

Al livello presente di complessità del meccanismo sociale, la decisione globale dipende sempre meno dall'opinione o dalle volontà, e sempre di più dal divenire cieco e inarrestabile dei flussi psicochimici (abitudini, paure, illusioni, assuefazioni, fanatismi) che attraversano la mente sociale. Il luogo di formazione della sfera pubblica si è trasferito dalla dimensione del confronto tra opinioni ideologicamente fondate al magma dell'oceano neurotelematico in cui le scelte si determinano frammentariamente, imprevedibilmente per effetto di tempeste psicomagnetiche sempre meno riconducibili a schieramenti politici definiti.

Oh, intendiamoci: il confronto delle opinioni regna sovrano nell'epoca della teledemocrazia. Ciascuno può esprimere opinioni su ogni cosa e il volume della chiacchiera si espande senza limiti. Ma non ha più nessuna importanza. Spesso abbiamo sentito dire che la democrazia in Italia è salva perché non è stato intaccato il diritto di parola, perché ciascuno può dire quel che gli pare. Questo è vero, ma non significa niente: la democrazia non è riducibile alla possibilità di parlare dal momento che la parola ha perduto qualsiasi efficacia e la libertà di espressione non raggiunge più alcun risultato, né produce più alcun effetto. Anzi, nel regime di sovraccarico informativo, la perdita di efficacia della parola deriva proprio dalla proliferazione illimitata delle fonti di enunciazione; per cui, paradossalmente, potremmo dire che quanto più ampia è la libertà di parola, tanto più esprimersi diviene inefficace. L'efficacia dell'atto di parola dipende oggi soltanto dalla potenza di moltiplicazione del *medium* che se ne fa portatore.

Il pensiero democratico nella sua formulazione tardomoderna, più matura e più autentica, il pensiero debole, ha affermato (e questo è stato un suo grande merito) che la verità non si trova nel fondamento originario da cui il linguaggio deriva, ma si

trova nel dialogo, nel divenire stesso del linguaggio, perché i valori su cui gli uomini fondano la loro esistenza sono il prodotto del discorso continuo che essi svolgono tra di loro. In questo senso il pensiero debole (pensiero dell'interpretazione senza fondamento, della politica come esercizio di interpretazioni arbitrarie e contrattabili) rappresenta l'evoluzione estrema della sofistica. Ma la pretesa fondativa della ragione moderna ha fallito, oppure ha raggiunto e superato il suo limite estremo. E ora il discorso non fonda più nulla, non produce più alcun effetto società. L'effetto società ora si produce in un'altra sfera che non è quella del discorso, ma quella della psichica. Nella psichica non si svolgono discorsi: si accumulano immagini, si confrontano strategie più o meno consapevoli di pervasione subliminale. Il surrealismo prefigurò l'immensa potenza del flusso pervasivo che emana dal potere infosferico e abolì la distinzione tra sfera onirica e sfera della vita quotidiana.

Dagli anni Sessanta in poi, a partire dall'incontro *pop* tra politica e pubblicità, con la diffusione della televisione come elettrodomestico virale onnipervasivo, il destino collettivo si decide sempre meno nella sfera ben illuminata e regolata convenzionalmente della politica democratica, e si decide sempre di più in una sfera psichica e tappezzata di apparizioni improvvise di fantasmi inconsci, una sfera talvolta oscura e talvolta accecante che mescola il sogno all'incubo. Può piacere o non piacere ma la mutazione è inarrestabile per il semplice fatto che è già radicata nelle forme elementari della cognizione.

Non si può capire la mutazione tardomoderna se si cerca di interpretarla dal punto di vista della democrazia moderna. La democrazia moderna – la democrazia rappresentativa, la democrazia dell'opinione, la democrazia delle regole – è svanita con la decomposizione della mente moderna. E la decomposi-

zione della mente moderna deriva dal mutamento dell'ambiente in cui la mente si forma, dall'ispessimento della crosta infosferica, dall'espansione accelerata del ciberspazio, dal sovraccarico informativo non più elaborabile secondo modalità logico-critiche. Deriva dall'integrazione della mente nel processo di produzione capitalistica. Cerchiamo di ripartire di qui.

Il lavoro cognitivo e la produzione

Durante tutto il ventesimo secolo il lavoro intellettuale si è posto il problema della sua effettualità pratica e della sua funzione sociale: gli intellettuali volevano trovare un ruolo organico al processo di trasformazione politica della società. Le avanguardie artistiche hanno posto questo problema proclamando la rottura e il superamento della separazione tra arte e movimento reale della società chiamando l'immaginazione al potere. Il movimento operaio ha posto il problema dell'effettualità politica del lavoro intellettuale con la teorizzazione leninista del partito come intellettuale collettivo al servizio del processo di emancipazione della classe operaia, e con la teoria gramsciana dell'intellettuale organico al processo di decisione produttiva e politica guidato dalla classe operaia. Ma questa aspirazione all'effettualità del lavoro intellettuale si è realizzata nella sfera del lavoro produttivo quando l'innovazione tecnologica, e particolarmente l'informatica, hanno permesso al capitale di mettere al lavoro i frammenti separati dell'attività cognitiva sociale. La frammentazione e la specializzazione dell'attività conoscitiva, la subordinazione dell'attività cognitiva alle modalità logiche e operative della macchina informatica, hanno reso possibile l'integrazione del lavoro intellettuale – espropriato della sua capacità di produrre senso, e

ridotto a produrre merce – nel processo di produzione complessivo.

Nel momento in cui si realizza questo passaggio, nel momento in cui il lavoro intellettuale diviene compiutamente lavoro produttivo, allora l'intera problematica novecentesca si dissolve. Si dissolve anche quel particolare *pathos* culturale ed estetico caratteristico dei movimenti rivoluzionari e delle avanguardie che in ultima analisi hanno rappresentato l'ansia degli intellettuali di trovare una funzione storico-sociale.

La mentalizzazione del processo di produzione sociale porta l'umanità fuori dall'era neolitica, fuori dalla sfera della trasformazione fisica della materia attraverso il lavoro fisico, fuori dalla sfera dell'industria (momento culminante del Neolitico) e introduce a una civiltà che possiamo definire Noolitica, una civiltà in cui sezioni progressivamente sempre più vaste della produzione divengono puri e semplici processi di elaborazione dell'informazione, in cui l'applicazione delle facoltà cognitive sostituisce completamente lo sforzo fisico di trasformazione meccanica della materia. In questo passaggio assistiamo a una trasformazione del ciclo complessivo del lavoro produttivo, che integra al proprio interno il lavoro intellettuale, ma non soltanto. Assistiamo anche alla trasformazione intrinseca del lavoro intellettuale che introietta nella sue proprie modalità di elaborazione la disciplina produttiva ereditata dall'epoca industriale.

Il non lavoro (il rifiuto in atto del lavoro industriale che si è manifestato attraverso le lotte operaie degli anni Sessanta e Settanta) ha prodotto lo sviluppo di un complesso sistema del Noo-lavoro (del lavoro mentale). Ma il Noo-lavoro può dispiegare appieno la sua potenza solo nel momento in cui fa proprio il codice semiotico del capitale, solo nel momento in cui incorpora la disciplina della ripetizione e dell'uniformità.

mità, perdendo così gran parte della sua duttilità e creatività.

Il rapporto che nel sistema industriale si determinava tra lavoro vivo e lavoro morto (capitale) si ritrova ora nel rapporto tra attività conoscitiva e conoscenza accumulata in forma di sapere, in forma di codice epistemico e produttivo. La conoscenza diviene una funzione del sapere, cioè della conoscenza passata e accumulata nel sistema della tecnica. L'attività conoscitiva perde così la percezione della sua singolarità, quell'aura che circondava il lavoro intellettuale nell'epoca borghese.

Mentre si trasformano le modalità del lavoro intellettuale – e il vissuto stesso dell'intellettualità – si trasforma anche il processo di produzione e di circolazione del capitale, che incorpora l'attività cognitiva come forza primaria del suo processo di autoriproduzione. La funzione di comando e di progettazione, che nella sfera del lavoro industriale classico era separata dal processo lavorativo (il capitalista seduto nel suo ufficio decideva in maniera unilaterale quel che doveva accadere nell'officina, le modalità della produzione, la divisione delle mansioni e così via), viene a essere progressivamente incorporata nel processo lavorativo medesimo. Quando la progettazione e l'invenzione sono i momenti produttivi essenziali nel ciclo produttivo immateriale, diviene sempre più difficile distinguere tra lavoro dipendente e funzioni imprenditoriali. Il lavoro mentale, una volta sussunto nel processo di produzione, incorpora e unifica funzioni ideative e funzioni esecutive, lavoro e impresa. Scrivono Aronowitz e Di Fazio:

Dal momento che la conoscenza è diventata la forza cruciale della produzione e dell'amministrazione, gli intellettuali, come portatori della conoscenza produttiva hanno sviluppato la loro identità di classe e si sono separati dalle vecchie classi della società indu-

striale, la classe operaia e la classe possidente (S. Aronowitz, W. Di Fazio, *The Jobless Future*, Minnesota Un. Press, 1994, p. 173).

Il lavoro cognitivo e la politica

La nuova composizione tecnica e sociale del lavoro produttivo trasforma completamente il campo della politica, dell'organizzazione e del governo. Quando parliamo di mentalizzazione del processo produttivo vogliamo dire che le funzioni stesse del governo sui processi sono introiettate nel processo produttivo. Non c'è più distinzione tra attività produttive della società e momento di coordinamento e di governo complessivo.

Nella società dell'informazione il governo è tutt'uno con la produzione e circolazione dell'informazione. Perciò il *general intellect*, l'intellettualità di massa, le forze sociali della produzione mentale, dovrebbero emergere sulla scena della trasformazione sociale come attori politici diretti. Ma fino a questo momento non lo hanno fatto, se non ripercorrendo le modalità di organizzazione ereditate dal movimento operaio novecentesco.

I movimenti degli studenti, a partire dal Sessantotto, hanno rappresentato l'emergere del lavoro intellettuale di massa come forza sociale. Ma il movimento degli studenti è rimasto generalmente subordinato alla prospettiva complessiva del movimento operaio e non ha saputo assumere la specificità del lavoro mentale come ambito di determinazione ed esplicitazione dell'alternativa di cui il movimento è portatore.

Solo marginalmente ha cominciato a emergere la consapevolezza della necessità di investire il contenuto stesso dell'attività intellettuale, di mettere in questione il rapporto tra Sapere accumulato nel macchinario – e nel sistema scientifico – e intelligenza

creativa. Solo adesso comincia a manifestarsi la consapevolezza del ruolo direttamente politico che può svolgere l'attività mentale organizzata. Ma per questo occorre abbandonare l'idea che la politica sia il governo totalizzante della società, e occorre ripensarla come attività di proiezione e di programmazione (nel senso informatico) di segmenti specifici e indipendenti della vita sociale. Occorre ripensare quella funzione di governo e di trasformazione che nell'epoca moderna si è incarnata nello Stato e nei partiti politici e che ora può diventare produzione di interfacce tecno-sociali.

La programmazione, l'elaborazione di programmi che analizzino, semplifichino, sistematizzino e automatizzino intere sequenze operative del lavoro umano è il centro del problema. In questa attività si vedono chiaramente le alternative d'uso. A seconda delle interfacce d'uso che il programmatore realizza, la tecnologia può funzionare come elemento di controllo o come elemento di liberazione dal lavoro, può funzionare come creazione di un dominio autoritario sulle menti oppure come libera espressione degli individui e dei collettivi.

Sul lavoro di programmazione informatica Pierre Lévy ha scritto un libro dal titolo *De la programmation considérée comme un des beaux arts*. In questo libro il lavoro del programmatore viene visto nella sua ambivalenza. Esso può svolgersi come lavoro di pura esecuzione di un compito predefinito oppure come lavoro creativo, come invenzione di interfacce originali, come ridefinizione delle finalità stesse della produzione:

Il mestiere dell'informatico è di concatenare delle architetture di senso, di comporre l'ambiente della comunicazione del pensiero dei gruppi umani. Ci si rifiuta però in modo bizzarro di considerare che la loro attività ha a che vedere con una competenza artistica

e culturale (P. Lévy, *De la programmation considérée comme un des beaux arts.*, cit., p. 7).

In che senso possiamo parlare dell'attività di programmazione come arte? Nel senso che questa attività può essere considerata non come esecuzione di un progetto predefinito, non come semplice elaborazione delle procedure attraverso le quali si mette in opera un certo processo, ma come ridefinizione del contesto medesimo e come elaborazione di risposte differenziate a seconda delle domande che pone l'universo degli utenti. Il lavoro del programmatore non consiste soltanto nell'eseguire un compito che presuppone l'ambiente esistente, ma può consistere nella produzione dell'ambiente stesso.

L'interesse delle tesi di Pierre Lévy consiste in questo: che il problema della politica viene interamente assorbito dentro l'attività stessa del lavoratore mentale, e in particolare del programmatore. La scelta tra alternative non si colloca più al livello della macropolitica, delle decisioni globali che si prendono dall'alto dello Stato, ma a un livello microfisico, microsociale, delle interfacce tecniche e delle interfacce tecnosociali, a un livello che possiamo definire nanopolitico. Il problema dell'alternativa, dell'uso sociale alternativo non può più essere distaccato, separato, dalle forme dell'attività.

Nella storia della lotta operaia contro il capitale si è generalmente riconosciuta la necessità di un'organizzazione separata dalla sfera dell'attività lavorativa. È così nato il partito operaio, di tipo leninista o di tipo socialdemocratico: un'organizzazione di avanguardia che guida gli operai nella lotta per il potere. Chi lavora al tornio, o alla catena di montaggio, deve separarsi dal suo luogo specifico di lavoro se vuole ritrovare le condizioni per la trasformazione politica, se vuole rompere le modalità politiche e tecnologiche dell'oppressione. Nell'ambito del processo lavorativo all'operaio industriale non è data la possibilità

di compiere scelte alternative, ma solo quella di eseguire un programma stabilito altrove. Ma questo è ancora vero quando il lavoro produttivo diviene il lavoro stesso del coordinare, dell'inventare, del comprendere, del programmare, insomma quando il processo lavorativo viene incentrato sul lavoro della mente? A questo punto il luogo dell'organizzazione politica autonoma è coestensivo al luogo della produzione. Per questo non c'è nessun bisogno di un partito del lavoro intellettuale e non ha più senso il problema dell'impegno politico degli intellettuali. Perché l'impegno politico degli intellettuali è tutt'uno con la scelta che essi compiono nello svolgere la loro azione di conoscenza, di invenzione, di programmazione di interfacce tecno-sociali.

Nell'epoca della mentalizzazione, il problema dell'organizzazione e dell'azione politica non è più separato dal problema dei paradigmi medesimi dell'operazione produttiva. Non c'è più alcun luogo dell'organizzazione politica e della liberazione sociale del lavoro mentale che non stia dentro il lavoro mentale medesimo.

Per il lavoratore industriale, nel ventesimo secolo, il luogo della riflessione, dell'invenzione e della creatività doveva essere separato dal luogo di produzione; quando l'operaio voleva portare la riflessione, la discussione e la scelta nel luogo di produzione allora doveva bloccare la linea di montaggio, doveva compiere una rottura, un sabotaggio. Non così per il lavoro mentale: l'attività mentale creativa si distingue dal lavoro mentale dipendente per le sue modalità epistemiche, per l'investimento psichico desiderante, non per la sua consistenza pratica, per il luogo in cui si determina.

Il caso della programmazione informatica di cui parla Pierre Lévy è quello in cui questa adiacenza di lavoro dipendente e di attività creativa meglio si manifesta. In questo caso vediamo come il lavoro mentale del programmatore assuma entro il proprio stes-

so operare la funzione politica di trasformazione, non meno che la funzione produttiva di valorizzazione. Le due funzioni vanno distinte e liberate l'una dall'altra nella sfera della coscienza progettuale, ma vivono nello stesso piano dell'operare.

Con la mentalizzazione del processo produttivo il problema dell'organizzazione, su cui tanto si è discusso e polemizzato nella sinistra storica, in un certo senso si dissolve. Ma forse si dissolve anche il problema della politica come sfera separata dell'operare. Non c'è più politica separata dalla pratica specifica della programmazione. Programmare, infatti, significa creare le condizioni per la proiezione di mondi funzionali a progetti, a intenzioni, a bisogni e necessità. Tutto il problema dell'alternativa sociale, politica e produttiva, si riassume così dentro l'operatività stessa del programmatore, che Lévy definisce architetto dell'ecologia cognitiva (e più in generale architetto dell'ambiente sociale e interattivo).

La mentalizzazione del lavoro sociale determina un mutamento del contesto entro cui la scelta politica si compie. La questione della politica cambia orizzonte: la politica non può più essere considerata come scelta globale sull'insieme delle funzioni sociali esercitata dall'alto di una funzione decisionale estranea alla produzione. La politica diviene funzione interiorizzata della produzione sociale, diviene scelta puntuale e determinata fra alternative d'uso di un sapere, invenzione di interfacce tra informazione cristallizzata e uso sociale, architettura cognitiva, ecologia della comunicazione.

Perché non c'è più politica

Possiamo dire che nell'era noolitica l'intero castello politico della modernità perde fondamento e consistenza. Lo Stato, che ha funzionato come apparato

di decisione separata dal processo produttivo, oggi non ha più altra funzione che quella di perpetuare l'esistenza di un ceto burocratico inadeguato a governare la complessità sociale. Non soltanto in Italia ma in tutti i paesi del mondo la macchina politica dello Stato mostra segni sempre più chiari di inadeguatezza rispetto al compito di governare. Sempre più spesso i politici ci sembrano deficienti: pessimi attori, ubriaconi, mafiosi, delinquenti o maniaci sessuali.

Solo in parte questo è dovuto a un peggioramento della qualità e della competenza del ceto politico. Naturalmente anche di questo si tratta: chi possiede capacità intellettuali ed equilibrio psichico non intraprende una carriera ridicola come quella della politica divenuta inutile. Ma la ragione fondamentale per cui i politici ci sembrano e sono dei deficienti sta altrove: sta nel fatto che il funzionamento della politica moderna presupponeva un campo dell'informazione sociale riducibile ad alternative decidibili. Le ideologie della passata epoca moderna (le ideologie di cui oggi tutti riconoscono il superamento) non erano errori del pensiero, illusioni utopistiche o semplificazioni eccessive. Le ideologie politiche, che rendevano possibile una semplificazione della complessità sociale e davano ai politici la possibilità di compiere scelte in base alle quali il governo della società si faceva possibile, erano sistemi di limitazione dell'interpretazione che potevano funzionare fin quando la massa di informazioni provenienti dal reale era sufficientemente limitata da potersi elaborare in tempo politicamente utile. Le ideologie funzionavano come selettori di complessità.

Nel nostro tempo la proliferazione degli agenti di enunciazione, degli indicatori sociali, degli attori frammentari che richiedono attenzione, si accelera costantemente. Non soltanto l'universo sociale è diventato oggettivamente più complesso, più articolato, più conflittuale di quanto era nel corso dei secoli

della modernità. Ma soprattutto si espande a dismisura l'infosfera, cioè la massa di informazioni sottoposte al vaglio della verifica critica. E questo porta a una vera e propria paralisi della decisione politica. Questo spiega l'erranza e la contraddittorietà delle scelte dei grandi leader politici del decennio Novanta, di Clinton come di Eltsin. Questo spiega la difficoltà di distinguere i contenuti programmatici di un governo di sinistra dai contenuti programmatici di un governo di destra. Questo spiega anche perché destra e sinistra non vogliono più dire quasi niente.

Ma se conduciamo il ragionamento alle sue logiche conclusioni vedremo che lo Stato, apparato della decisione politica e luogo della totalizzazione dei segmenti sociali, non ha più la sua ragion d'essere.

Lo Stato ha esaurito il suo compito non perché la lotta di classe lo ha estinto: in realtà le lotte di classe hanno sempre finito per rafforzare lo Stato, nelle forme della dittatura proletaria o nelle forme della reazione fascista. Lo Stato ha esaurito il suo compito perché non è più possibile alcun effetto di totalizzazione dell'universo dei segmenti subsociali, e perché il luogo della decisione viene sostituito da una pluralità infinita di luoghi di microdecisioni che si concretizzano in interfacce tecno-sociali. Lo Stato ha esaurito il suo compito storico, ma questo non vuol dire che esso scompaia. Al contrario esso reagisce con un soprassalto isterico di energia riducendosi sempre più al suo scheletro repressivo.

Se lo Stato ha esaurito il suo ruolo, e può ormai ripresentarsi soltanto come agente repressivo che impone scelte arbitrarie e rappresenta interessi dispotici, figuriamoci poi la nazione. La nazione, forma politica che nell'epoca moderna ha tentato (con maggiore o minore successo) di fissare i confini di una comunità omogenea sul piano linguistico, economico e militare, si rivela oggi ormai soltanto un pericoloso residuo del passato. Il carattere nomadico del capitale infoprodut-

tivo, e l'effetto deterritorializzante delle tecnologie di comunicazione elettronica, rendono obsoleta e regressiva la persistenza della forma nazione.

Ma questo non significa affatto che la nazione scompaia, al contrario. Negli ultimi anni stiamo proprio assistendo a una rabbiosa riaffermazione della forma nazione. Proprio a partire dal momento in cui il crollo della bipolarità russo-americana ha messo in circolazione energie sociali che aspiravano a muoversi liberamente in una infosfera planetarizzata, le residue energie della forma nazione si sono mobilitate istericamente saldandosi con l'integralismo, con la paura di perdere identità. Ma questa riemergenza della forma nazione va vista come un fenomeno reattivo, come la risposta regressiva a un ritardo culturale, politico e psichico dell'umanità tardomoderna. La deterritorializzazione prodotta dallo sviluppo non più limitabile delle nuove tecnologie di comunicazione, la crisi di identità sociale prodotta dalla disoccupazione crescente e dalla tendenziale caduta del tempo di lavoro necessario, mettono in moto un processo reattivo di riteritorializzazione aggressiva. Incapace di adeguarsi rapidamente al nuovo ritmo della comunicazione sociale, e incapace di rideterminare su scala complessiva il rapporto tra tempo di lavoro e tempo di vita, buona parte del pianeta sta reagendo con un comportamento spiegabile in termini di psicopatia. Posto in condizioni di panico dalla deterritorializzazione, dalla crisi delle identità tradizionali, dall'indecidibilità, l'organismo cosciente collettivo si abbarbica alle uniche certezze che crede di avere: le certezze dell'appartenenza, della razza, della lingua, della religione.

Oltre lo Stato, oltre la nazione

A partire da questo contesto si può ripensare creativamente il problema Europa. Nei decenni seguiti

alla seconda guerra mondiale l'Europa è stata concepita come un'entità sovra-nazionale, come la sintesi di apporti nazionali che mantenevano il loro carattere di nazione e lo rafforzavano attraverso la forma della sovra-nazione. Il principio federalista non ha mai superato la concezione essenzialmente territoriale che è propria delle forme moderne della società. Ma una nuova concezione della democrazia dovrà abbandonare i presupposti della territorialità e della sovranità statale.

Nel libro *La fin de la démocratie* Jean-Marie Guéhenno sostiene che non si può più affrontare la politica di fine secolo in termini di sovranità statale dal momento che, grazie alla diffusione della telematica, siamo entrati nella sfera della società relazionale, acentrica e polidimensionale. Guéhenno parla di «scissione della sovranità statale in numerose strutture funzionali». Le difficoltà che il ceto politico europeo incontra nella costruzione dell'entità europea sono legate al fatto che si continua a ragionare sulla costruzione europea in termini nazionali, come se il problema fosse quello di frontiere europee, di sovranità nazionale europea, di omogeneità unidimensionale di un corpo politico unitario. La ricchezza della prospettiva europea consiste invece nel fatto che l'Europa non è, e non può essere, una nazione.

Nel 1933 Julien Benda scriveva:

L'Europa sarà un prodotto della vostra mente, della vostra volontà, non un prodotto del vostro essere. E se mi rispondete che non credete all'autonomia della vostra mente, che la vostra mente non può essere altra cosa che un aspetto del vostro essere, allora vi dichiaro che non farete mai l'Europa. Perché non esiste un essere europeo (*Discours à la nation européenne*, Paris, 1979, p. 71).

L'Europa non può essere la sintesi di realtà nazionali, e neppure una realtà nazionale superiore, perché

effettivamente l'Europa non esiste. Essa può essere soltanto il punto di intersezione non territoriale di una fitta rete di centri di emissione-ricezione di informazioni che si collocano oltre la forma dello Stato e oltre la forma della nazione.

Molti autori hanno osservato che in questi anni di fine millennio la realtà politica tende ad assomigliare per molti aspetti a quella dell'epoca medioevale. Alain Minc, in *Le nouvel Moyen Age* (Parigi) 1993, vede costituirsi dei potentati militari sempre più aggressivi e frammentati, dei feudi finanziari mafiosi, militari, irriducibili a un governo politico razionale.

Guéhenno vede un altro lato della questione:

La confusione del dibattito europeo dipende molto dal fatto che resta un dibattito politico sulla sovranità, mentre l'Europa dell'età relazionale ha cessato di essere un'idea politica [...]. L'Europa non sarà una struttura istituzionale rigida, insediata in un territorio definitivamente delineato, ma un elemento in un insieme di istituzioni concorrenziali, che non obbedisce a una chiara architettura e talvolta sfugge persino a qualsiasi logica territoriale, come per i mercati finanziari delle principali piazze, che si definiscono sempre più attraverso le regole che si danno e non per il luogo in cui si trovano, essendo questo luogo un'astrazione, nell'era delle transizioni elettroniche (J.M. Guéhenno, *La fine della democrazia*, ed. it. 1994, p. 60).

Per il bene e per il male l'organizzazione sociale, come un mostro che sfugge al suo creatore, è dotata di una potenza senza precedenti, ma questa potenza non si governa, così che risulta altrettanto difficile volerne definire l'orientamento e pretendere di trattenerla una volta lanciata (J.M. Guéhenno, *La fine della democrazia*, cit., p. 120).

E dunque inutile pretendere di governare la transizione provocata dallo sviluppo delle tecnologie po-

stindustriali con le tecniche politiche della democrazia moderna. Occorre cercare le possibili linee di fuga che permettano di portare questa transizione fuori dai binari su cui l'aggressività reattiva e le riteritorializzazioni autoritarie l'hanno portata in questo decennio Novanta.

Una linea di fuga è costituita dall'abbandono dell'ottica totalizzante della politica e della concezione nazionale e territoriale della società, dalla ricerca di nuove dinamiche di interazione tra i mondi singolari di vita, di senso, di scambio informativo che costituiscono la società proliferante del nostro tempo.

L'Europa può essere questa linea di fuga, a patto di non concepirla come uno Stato, come una nazione più grande delle vetuste nazioni europee esistenti, e neppure come un modello socio-economico preconstituito, ma piuttosto come una possibilità aperta, come un campo di tensioni non territoriali e post-nazionali. L'Europa può essere questa linea di fuga, a patto di concepirla come un campo mobile e a geometria variabile nel quale, e a partire dal quale, nuclei di irradiazione informativa entrano in connessione con altri senza passare attraverso alcun centro, senza rispettare alcun principio costitutivo e normativo prestabilito, senza piegarsi ad alcuna finalità totalizzante. L'Europa può essere questa linea di fuga se l'intendiamo come progetto post-nazionale, post-statuale e post-capitalistico.

Post-economia e lavoro cognitivo

Nelle lotte operaie degli anni Settanta il movimento dell'autonomia rappresentava il rifiuto del lavoro industriale e il progetto di autoorganizzazione del lavoro mentale collettivo. In quel movimento si esprimeva la consapevolezza che il modello industriale si andava esaurendo e che il lavoro industriale diveniva

socialmente inutile, puramente costrittivo. Il tema del rifiuto del lavoro è legato alla convinzione che le regole della valorizzazione capitalistica perdono il loro carattere di necessità produttiva e divengono regole politiche, funzioni di comando sul tempo di vita, arbitrarie dal punto di vista della necessità sociale.

L'incorporazione dell'intelligenza nel macchinario rende superflue sezioni di lavoro sempre più ampie, poco alla volta si manifesta nella conoscenza sociale la necessità di trovare forme dell'attività umana più libere di quanto non lo sia la forma-lavoro legata indissolubilmente allo scambio tra tempo di vita e salario. La forma del salario diviene sempre più inadeguata a esprimere la complessità e la frammentazione della prestazione di tempo, di intelligenza, di attenzione, di vita, di creatività. Eppure l'edificio economico si regge sul pregiudizio della forma salariale. Ma a partire dal momento in cui il lavoro sociale si trasforma in processo di comunicazione sociale allargata, vediamo sgretolarsi le distinzioni caratteristiche dell'epoca industriale tra impresa e lavoro, tra tempo di lavoro e tempo libero. Eppure non emerge un nuovo modello di organizzazione sociale dell'attività, e di conseguenza la forma del salario continua a regolare l'erogazione di tempo, di attività, anche se la possibilità di quantificazione diviene aleatoria, indefinibile.

I movimenti creativi degli anni Settanta, in particolare il movimento italiano del '77, avevano prefigurato questa trasformazione, l'emergere di forme di lavoro creativo di massa, l'integrazione tra produzione e comunicazione. Ma il movimento del '77 non riuscì a esprimere una prospettiva politica adeguata alla trasformazione sociale e tecnocomunicativa che si stava sviluppando. Costretto entro i limiti politici della tradizione comunista novecentesca, il movimento si esaurì in una prospettiva puramente negativa, oppositiva. Invece di mettere in moto un proces-

so di autoorganizzazione produttiva e comunicativa, il movimento si lasciò intrappolare nelle dinamiche dello scontro ideologico. I problemi che esso aveva sollevato vennero raccolti e poi tradotti in forme organizzate dal nuovo ceto politico (e imprenditoriale) che venne rappresentato, nel corso degli anni Ottanta, dal «craxismo». L'attività creativa non è riuscita a creare le strutture autonome della produzione, della comunicazione e dello scambio.

Il movimento del non lavoro ha messo in moto il progressivo trasferimento delle funzioni produttive dalla sfera della manipolazione fisica della materia alla sfera dell'elaborazione cognitiva, ma non è riuscito a governare questo processo, ad autonomizzarlo compiutamente, a liberarlo dalle prigioni del salario e della disciplina economica. Ma la trasformazione del processo lavorativo, l'immaterializzazione delle sue procedure e dei suoi prodotti, la virtualizzazione dei processi di scambio, lo sviluppo di enormi settori il cui prodotto è immaginario, sconvolse come una tempesta le categorie della scienza economica classica. Il predominio del lavoro cognitivo nel ciclo complessivo della produzione sociale mette in moto un processo che terremota completamente le regole del funzionamento del sistema economico e le categorie dell'appartenenza sociale. Questo dobbiamo analizzare, per il momento. L'economia capitalistica ha vinto la partita del ventesimo secolo, questo è fuori discussione. Ma per vincere questa partita ha dovuto mettere in moto un processo di integrazione dell'attività intellettuale entro il processo produttivo. Per riuscire a realizzare questa integrazione il codice capitalistico stesso è mutato perché ha introiettato dei modelli di attività che non possono coesistere con i principi di determinazione meccanica e quantitativa del valore. Per vincere la battaglia per il potere politico – la battaglia che durante tutto il secolo ha contrapposto operai e capitale – il capitale ha dovuto

liberarsi dalla forma industriale e ridursi alla sua essenzialità di codice astratto capace di modellare i processi concreti di elaborazione e di produzione.

I fattori decisivi del campo economico non sono più, com'erano ai tempi dell'economia classica, la terra, il lavoro e il capitale. Già Marx diceva che il capitale non è un mero accumulo di merci e di risorse, ma è soprattutto un rapporto di produzione, una forma. Ai tempi di Marx, però, questo rapporto di produzione metteva in forma dei contenuti di tipo fisico, meccanico, metteva in forma un tempo quantificabile (il tempo del lavoro manuale, il tempo dei gesti ripetitivi dell'industria). Oggi dobbiamo dire che il capitale è un rapporto di produzione che mette in forma meri processi di elaborazione formale, è forma che organizza forma, codice semiotico che esercita la sua azione performativa sull'attività semiotica stessa. I fattori che determinano la produzione non sono più quantificabili perché il lavoro cognitivo non può essere calcolato in termini di tempo sequenziale, perché la sfera del ciberspazio (a differenza della sfera delle merci materiali) è una sfera in espansione illimitata. Non potendosi calcolare il suo valore complessivo non si può calcolare neppure il valore relativo di ogni suo frammento. Il tempo di lavoro necessario per riprodurre un segno merce può essere una quantità irrisoria (come nel caso del lavoro necessario a copiare un programma informatico) e può essere una quantità enorme (come nel caso del lavoro necessario a produrre un programma informatico). Ma il valore del programma che possiamo utilizzare nel nostro computer non dipende né dalla complessità del lavoro del programmatore né dalla rapidità e dalla semplicità del lavoro del copiatore. D'altra parte la digitalizzazione costituisce una rivoluzione nel campo della riproducibilità tecnica.

Molti dei concetti essenziali per definire la forma classica del capitalismo dell'epoca industriale sono ri-

dotti a forme vuote, sono sempre meno adeguati a rappresentare e a governare i processi sociali ed economici. Il concetto di proprietà privata, ad esempio, perde consistenza quando si tratta di prodotti del lavoro digitale perché la riproducibilità illimitata e perfetta senza impiego di lavoro umano rende il principio di proprietà inutile. Un bene materiale, come una mela o un'automobile, non può essere goduta contemporaneamente da due persone diverse in due luoghi distinti dello spazio. Un bene immateriale, come un programma informatico o una registrazione dell'ultimo concerto di Peter Gabriel, può essere goduto contemporaneamente da persone diverse in luoghi diversi dello spazio. E la riproduzione non costa alcun lavoro, ma soltanto un dischetto. Sempre di meno si può definire il prezzo sulla base del valore, e sempre meno si può definire il valore sulla base del tempo di lavoro necessario. Come si può definire il tempo di lavoro necessario per la produzione di uno stile, di un'innovazione, di un progetto?

La scienza economica non riesce più a spiegare la transizione in corso perché essa si fonda su un paradigma quantitativo e meccanicista che poteva comprendere e regolare la produzione industriale – il lavoro fisico di manipolazione della materia meccanica – ma che si rivela inadeguato a spiegare e a regolare il processo di produzione fondato su un'attività aleatoria che non si può facilmente ridurre a misurazioni quantitative e a costanti ripetitive: l'attività mentale.

Peter Drucker, uno dei più autorevoli studiosi internazionali di problemi del *management*, si chiede da tempo se l'economia, da quando l'informazione è divenuta diretta forza produttiva e merce generale, costituisce ancora una cornice concettuale capace di spiegare l'insieme dei fenomeni che si svolgono nel mondo contemporaneo. La scienza è una modalità conoscitiva che produce un suo oggetto individuan-

do costanti e prevedibilità nel mondo reale. L'oggetto della scienza economica è l'universo degli atti di produzione e di scambio; la sua finalità è rendere possibile una teoria dell'utilizzo ottimale delle risorse scarse; la sua funzione è individuare delle costanti che rendano possibile una previsione delle probabilità future. Ma nulla di tutto questo esiste più. L'economia è divenuta scienza quando, con la diffusione del capitalismo, un insieme di regole si sono stabilite come principio generale dell'attività produttiva e degli scambi. L'infinita complessità di un sistema in cui la forza produttiva principale diviene l'imprevedibile lavoro della mente – e in cui l'informazione autoreplicante diviene la merce universale – non sembra più riducibile ad alcuna regola economica. Nozioni come proprietà, valore, produttività, che sono basilari nel pensiero economico moderno, perdono gran parte del loro senso quando entriamo nella sfera del lavoro mentale.

Categorie dell'economia immateriale: lo shareware

In un'intervista rilasciata al mensile «Wired», Peter Drucker svolge considerazioni estremamente radicali sull'obsolescenza delle categorie economiche moderne a fronte della nuova realtà produttiva legata alle tecnologie digitali:

La teoria economica internazionale è obsoleta. I fattori tradizionali della produzione (terra, lavoro e capitale) stanno diventando dei limiti piuttosto che delle forze trainanti. La conoscenza sta diventando il solo fattore decisivo della produzione. Essa si manifesta in due forme: la conoscenza applicata come produttività, e la conoscenza come innovazione. La conoscenza è divenuta la risorsa chiave che non conosce alcun limite geografico. Essa sostiene il fenomeno più si-

gnificativo e senza precedenti di questo secolo. Nessuna classe nella storia è mai cresciuta così rapidamente come gli operai industriali, e nessuna classe è mai declinata così in fretta («Wired», ottobre 1993).

Nell'analisi di Drucker una delle conseguenze più significative di questa trasformazione è la perdita di significato di alcune categorie fondamentali dell'economia:

Dobbiamo ripensare l'intero concetto di proprietà intellettuale che è nata sulla parola stampata. Forse entro alcuni decenni la distinzione tra trasmissione elettronica e parola stampata sarà scomparsa. L'unica soluzione può essere un sistema di licenza universale. In questo sistema ciascuno diviene un sottoscrittore, e ciascuno deve sapere con certezza che quello che viene pubblicato può essere riprodotto. In altre parole, se non vuoi che qualcuno lo sappia, non parlarne («Wired», ottobre 1993).

In sintesi il problema che Drucker sta ponendo è il seguente: le categorie descrittive e normative principali che permettono di spiegare il funzionamento del sistema economico nell'epoca moderna, che permettono di tenere insieme gli innumerevoli frammenti dell'attività umana entro un unico quadro esplicativo, sono in questione per effetto della proliferazione di sistemi tecnici di produzione, circolazione, consumo che non sono modellati secondo le regole paradigmatiche dell'economia capitalistica, secondo le modalità tecnologiche della produzione meccanico-industriale.

Per esempio, che cosa significa proprietà di un bene quando questo bene non è più individuabile e limitabile nella sua consistenza fisica e nella sua unicità? Possiamo dire che questa automobile è di mia proprietà, che questa mela è di mia proprietà, che questo terreno è di mia proprietà, in quanto se io godo di questo bene nessun altro può goderne al medesimo tempo. Ma

quando il bene diviene un programma informatico, o un brano musicale, o un film, o una procedura tecnica, quando esso è riproducibile su supporto digitale, non identificabile, non unico, e può essere goduto contemporaneamente in più luoghi da più persone senza togliere nulla a nessuno, allora la nozione stessa di proprietà comincia ad apparire evanescente e arbitraria. Non da oggi possiamo parlare della riproducibilità tecnica dei prodotti dell'ingegno umano, ma nella storia di questa riproducibilità la digitalizzazione introduce un salto di qualità: infatti il prodotto è riconducibile all'esistenza e alla composizione di unità non dotate di senso né di consistenza materiale, che sono i bit, mere differenze di informazione.

Una novità molto significativa è costituita dallo *shareware*. Da alcuni anni si possono trovare dei programmi informatici che sono diffusi gratuitamente. Il programma contiene, tra l'altro, un'informazione: «Se usi questo programma più volte sei pregato di inviare una certa somma a un certo indirizzo». Oppure: «Se vuoi ricevere le integrazioni future a questo programma, sei pregato di inviare una certa somma a un certo indirizzo», e così via. Non è detto che tutti coloro che usano ripetutamente quel programma mandino dei soldi a chi l'ha prodotto, ma qualcuno lo fa visto che la cosa funziona e che negli Stati Uniti esistono ormai delle aziende che vivono sulla base dello *shareware*.

Se riflettiamo su questa forma di pagamento ci rendiamo conto del fatto che non si tratta di un dettaglio marginale ma di una vera e propria rivoluzione concettuale. La concezione dello *shareware* presuppone che il rapporto tra produttori e consumatori abbia le caratteristiche della cooperazione, della partecipazione a un medesimo ciclo produttivo, piuttosto che le caratteristiche del mercato. E inoltre il produttore si fa direttamente imprenditore di se stes-

so. Invece di percepire un salario riceve da parte di coloro che sono interessati ai prodotti del suo lavoro qualcosa che è molto simile a una sottoscrizione, affinché il suo lavoro possa continuare.

Con lo *shareware* ci troviamo di fronte a un modello di funzionamento del processo produttivo che comincia a sfuggire concretamente alle regole dell'economia capitalistica e che prefigura la possibilità di creare delle comunità produttive culturalmente motivate, capaci di elaborare le proprie regole di autosostentamento.

Lo *shareware* costituisce un principio innovativo anche per quel che riguarda la forma della cooperazione produttiva: il lavoro cognitivo si differenzia dal lavoro manuale per la sua immaterialità e per la sua non territorialità. Gli operai che producono un'automobile debbono essere materialmente riuniti nel medesimo spazio fisico perché debbono cooperare nella trasformazione fisica del metallo e dei materiali necessari a produrre un oggetto che è il risultato della loro cooperazione: se si vuole che l'oggetto sia prodotto questa cooperazione deve svolgersi nello stesso spazio e nello stesso tempo. Ma un gruppo di programmatori che debbono produrre un *software* possono benissimo svolgere il loro lavoro in luoghi distanti nello spazio e differenziati nel tempo. Anzi, l'ottimizzazione e la massimizzazione della produttività del lavoro cognitivo si può realizzare proprio in condizioni di deterritorializzazione.

La produttività del lavoro cognitivo non può essere intensificata artificiosamente nell'unità di tempo. Esso ha ritmi e intensità che dipendono da fattori difficilmente influenzabili. Non potete aumentare la produttività del lavoro cognitivo con la disciplina, con la minaccia, e neppure con la lusinga di un maggiore salario. L'unico modo per ottimizzare le potenzialità produttive del lavoro cognitivo consiste nella capacità di disseminare nello spazio le macchine, e

nell'allungare il tempo di lavoro fino a coprire l'arco dell'intera giornata. Questo richiede la possibilità di decentrare lo spazio del lavoro, e di connettere quanto più possibile i lavoratori cognitivi decentrati. La rete costituisce quindi la condizione ideale per concentrare e mettere a frutto in maniera unificata gli sforzi produttivi dell'intelligenza collettiva che si svolgono in luoghi distanti e in tempi diversi. L'intelligenza collettiva (il *general intellect* che si concretizza attraverso la rete) è la strategia di massimizzazione della produttività del lavoro cognitivo.

Anche la categoria di valore appare rimessa in questione: la determinazione del valore è legata al fatto che i fattori della produzione, in regime industriale, sono risorse scarse (la terra, il capitale, il lavoro). Ma quando il fattore essenziale della produzione diviene l'intelligenza, tutto quanto deve essere ripensato perché l'intelligenza non è definibile come una risorsa scarsa. La potenza produttiva dell'intelligenza è illimitata e i suoi limiti dipendono unicamente dalle condizioni materiali e paradigmatiche entro cui si organizza. Del resto, se è vero che la definizione del valore di una merce dipende dalla determinazione della quantità di tempo di lavoro necessario per produrla, come definire il valore di una merce dal momento che il lavoro impegnato nella produzione non è più attività manuale, quantificabile e rigorosamente separabile dalle altre forme di attività della vita quotidiana, ma è lavoro mentale, e nella sfera del lavoro mentale il limite tra la prestazione estraniata e l'attività creativa è indefinibile perfino da parte di colui che eroga questo lavoro, e che svolge questa attività? Scrive John Perry Barlow:

La legge sulla proprietà intellettuale non può essere estesa fino a coprire l'espressione digitalizzata. La maggior parte di coloro che producono oggetti soft, i

programmatori, gli hacker, e i net-surfer lo sanno. Sfortunatamente le grandi compagnie e gli avvocati al loro servizio non hanno un'esperienza sufficiente delle merci immateriali per capire qual è il problema. Si comportano come se le vecchie leggi potessero essere rese funzionanti in qualche modo, con qualche grottesca estensione o con la forza. Ma si sbagliano. Il copyright funzionava perché, nonostante Gutenberg, era difficile fare un libro. Per di più i libri congelavano i loro contenuti in una condizione che era difficile da alterare e anche da riprodurre. Per tutti gli scopi pratici la legge tradizionale sul copyright offre protezione legale alla bottiglia, non al vino. La digitalizzazione rende possibile rimpiazzare tutta le forme passate di immagazzinamento dell'informazione con una metabottiglia: modelli complessi e altamente liquidi di uni e di zeri. Le nozioni di proprietà, valore, appartenenza, e la natura stessa della ricchezza stanno cambiando più drasticamente di quanto sia mai accaduto da quando i Sumeri per primi segnarono dei cunei nel fango umido e lo chiamarono grano che sta in magazzino. Solo pochi sono consapevoli dell'enormità di questo mutamento, e pochissimi di loro sono avvocati o politici. Gli umani non hanno ancora abitato il ciberspazio sufficientemente a lungo per poter sviluppare un contratto sociale che si conformi alle nuove condizioni di quel mondo («Wired», febbraio 1994).

Le citazioni di Drucker e di Barlow ci conducono a dubitare della fondatezza della nozione di proprietà, in un regime di produzione immateriale. Ma non solo il concetto di proprietà comincia ad apparirci infondato. In un libro dal titolo *Changer d'ère*, Jacques Robin ci conduce a dubitare della fondatezza della nozione di produttività:

L'innovazione radicale è questa: con le tecnologie dell'informazione significativa gli uomini trattano le cose per l'intermediario dei codici e dei segnali, non le manipolano più direttamente. Il loro lavoro si svolge

sempre meno su cose materiali e sempre più su dati immateriali. Sul piano energetico, il trasporto fisico degli uomini e delle merci era una priorità. L'industrializzazione ha accelerato questo movimento col treno, l'automobile. Sul piano informazionale, l'elettronica assicura senza intermediario il trasporto dell'informazione e dell'ordine. Come potrebbero gli economisti non sentirsi coinvolti nell'evoluzione dell'elasticità del rapporto energia-prodotto che è già considerevolmente stato abbassato? Nel 1975 il rapporto tra energia e prodotto si situava intorno a 1, nel senso che occorreva spendere un dollaro supplementare in energia per ottenere un aumento di un dollaro del PNL. Attualmente questo rapporto oscilla intorno allo 0,5, o anche 0,4 (J. Robin, *Changer d'ère*, 1989, p. 27).

E ancora:

Le tecnologie di informazione e comunicazione stanno rompendo i meccanismi economici e sociali dei paesi sviluppati. Gli indicatori correnti nella macroeconomia tradizionale divengono obsoleti e poco significativi; per di più il posto e la funzione stessa dell'economia, come ce la rappresentiamo ancora, sono rimesse in questione. Il fenomeno di una crescita senza creazione di posti di lavoro svalorizza una serie di concetti. Così anche il concetto di produttività non resiste alla prova delle nuove realtà. Due esempi: che cosa resta della produttività in un processo di fermentazione per antibiotici, quando lo si programma con i suoi enzimi immobilizzati e le sintesi in catena così che va a funzionare senza interruzione sulle lunghe durate? O in una fabbrica flessibile con fabbricazione assistita da computer che non richiede che qualche sorvegliante? Con le nuove tecnologie la maggior parte dei costi di produzione è costituita dalle spese di studio e di equipaggiamento che stanno a monte del processo produttivo. Poco a poco nelle imprese informatizzate e automatizzate la produzione sfugge alle variazioni che riguardano le quantità di fattori operativi. Le basi del calcolo economico neoclassico perdono in gran parte il loro senso: gli ele-

menti tradizionali della formazione dei prezzi e dei salari affondano (J. Robin, cit., p. 31).

Secondo Robin le categorie economiche non servono a spiegare la maggior parte dei processi che sono significativi nella nostra epoca; e la ragione risiede chiaramente nel fatto che il lavoro mentale non è quantificabile come lo è il lavoro dell'operaio industriale, e dunque la determinazione stessa del valore – pietra miliare dell'economia classica come scienza, e della pratica economica quotidiana – diviene aleatoria e indefinibile.

Ipereconomia

Ne *Lo scambio simbolico e la morte* scrive Baudrillard:

Il principio di realtà ha coinciso con uno stadio determinato della legge del valore. Oggi tutto il sistema precipita nell'indeterminazione, tutta la realtà è assorbita dal codice e dalla simulazione. È un principio di simulazione quello che ormai ci governa al posto dell'antico principio di realtà. Le finalità sono scomparse: sono i modelli che ci generano. [...] Il capitale non è più l'ordine dell'economia politica, si serve dell'economia politica come modello di simulazione (J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, Milano, 1979, p. 12).

L'intero sistema produttivo capitalistico non è concepito in funzione dell'utilità del prodotto, bensì della profittabilità, della capacità di produrre valore. Il capitale non mette in moto la produzione per il piacere di produrre degli oggetti utili alla comunità, per il piacere di organizzare attività concrete. Il capitale mette in moto il processo di produzione per ricavare plusvalore, e il lavoro che viene coinvolto nella pro-

duzione di valore è lavoro astratto, lavoro del tutto indifferente alla qualità utile dei suoi prodotti.

Ma ora ci troviamo di fronte a un passaggio ulteriore, a un salto nell'ordine di astrazione del processo produttivo. Nell'evoluzione del modo di produzione capitalistico, parallelamente al processo di digitalizzazione e informatizzazione, si verifica un'ulteriore astrazione dell'intero sistema economico. Non soltanto la produzione è finalizzata alla produzione di valore, e dunque i fattori che sono messi in moto sono fattori astratti, indipendenti dalla qualità concreta del prodotto dell'attività, ma gli indicatori economici si autonomizzano dal sistema produttivo e si costituiscono come sistema sincronico, strutturale, autoreferente e indipendente dal mondo reale. Il codice che traduce i segni dell'economia non è più da tempo un codice economico, bensì soltanto un codice immaginario, fantasmatico. L'economia realista era governata da finalità, dall'ingenua finalità del valore d'uso che soddisfa bisogni determinati, oppure dall'astuta finalità della valorizzazione, dell'aumento del capitale investito. Ma ora è facile affermare che non è più possibile spiegare l'economia in base a qualche finalità, a un'intenzionalità di individui o di gruppi o dell'intera società. Ora bisogna riconoscere che l'economia è governata dal codice, non dalla finalità:

La finalità è là fin dall'inizio, iscritta nel codice. Come si vede l'ordine dei fini cede al gioco della molecole, e l'ordine dei significati al gioco dei significanti infinitesimali, ridotti alla loro commutabilità aleatoria (J. Baudrillard, cit., p.71).

L'economia appare allora come un'iperrealtà, come un mondo simulato, duplicato, artificiale e in traducibile nei termini della produzione reale. La mentalizzazione non è soltanto il trasformatore tecnologi-

FRANCO BERARDI (BIFO)

co dei processi produttivi, ma è il codice complessivo di interpretazione dell'intero processo, di produzione del mondo. Di conseguenza l'economia come scienza non può più spiegare le dinamiche fondamentali che governano l'attività produttiva degli uomini, né le crisi. Essa lascia il passo a una scienza globale della quale non conosciamo ancora con precisione i connotati e l'estensione problematica: una scienza capace di occuparsi dei processi di formazione del ciberspazio come rete globale dei segni-merce.

Caosnet

Divenire Rete

Il titolo di questo capitolo è sbagliato. Il divenire della rete può essere descritto secondo prospettive del tutto differenti. Nessuna descrizione del divenire della rete può considerarsi esaustiva perché la rete non ha un divenire ma dei diveniri. La rete è un sistema che si autoorganizza e che non ha alcuna finalità predeterminata, nessuna forma immanente. Però, al tempo stesso, possiamo dire che le intenzionalità possono iscriversi nella rete semiotizzandone delle regioni. Ad esempio la semiotizzazione capitalistica sta imponendo una direzione a una regione che potrà essere vastissima tramite la sovraimposizione dell'Infobahn e la creazione dell'Info-Econo-Sfera.

Ma, per quanto vasta possa essere la regione che subisce questo tipo di semiotizzazione, per quanto quantitativamente maggioritaria possa alla fine risultare questa regione, non possiamo ammettere alcuna ipotesi di una presa del potere, per il fatto che la rete non è un territorio finito ma un rizoma infinito e sull'infinito non si può esercitare alcuna riduzione. Qual è la maggioranza nell'infinito? Chi può dire di governare un sistema infinito?

Il metodo della simultaneità multiplanare

Il funzionamento complessivo della rete è quello della simultaneità multiplanare. Nel mondo materiale i contrari non possono coesistere simultaneamente senza condurre verso il conflitto, lo scontro, la guerra. La convivenza dei contrari è destinata a risolversi in una sintesi o in una catastrofe, in un'integrazione dei diversi o nella cancellazione dell'una o dell'altra parte; il funzionamento comunicativo del sistema rete rende possibile la compresenza di subsistemi irriducibili.

Il principio di contraddizione non svolge alcun ruolo nella rete. Il principio dell'impenetrabilità dei corpi vige soltanto nel mondo fisico. Nel mondo fisico il corpo più forte distrugge o assimila il corpo più debole. Il subsistema più potente distrugge o assimila i subsistemi più deboli. Ma in un mondo di tipo rizomatico, i cui subsistemi sono virtuali e non fisici, non vige più il principio dell'impenetrabilità dei corpi, né dunque funziona la dinamica della contraddizione. Guardate come è costituito un rizoma:

Non abbiamo unità di misura ma solo molteplicità, o varietà di misura. La nozione di unità appare solo quando si produce in una molteplicità una presa di potere da parte del significante, o un processo corrispondente di soggettivazione. Sempre l'unità opera in seno a una dimensione vuota, supplementare a quella del sistema considerato (surcodificazione). Ma per l'appunto un rizoma o molteplicità non si lascia surcodificare, non dispone mai di una dimensione supplementare al numero delle sue linee, cioè alla molteplicità dei numeri fissati a queste linee (G. Deleuze-F. Guattari, *Rizoma*).

Ecco com'è fatto un rizoma: un numero di punti che possiamo supporre infinito si dispongono nello spazio secondo piani di traversabilità e di percorribilità

che sono a loro volta infiniti. Possiamo costruire subsistemi di comunicazione che connettono un numero limitato di punti: questa è una comunità elettiva. Nel mondo reale una comunità elettiva entra necessariamente in contatto con altre comunità e questo contatto può produrre contraddizione, conflitto, distruzione, guerra, cancellazione, assorbimento, dipendenza. Ma non è così nel mondo virtuale in quanto le comunità virtuali sono subsistemi monoplanari che possono intersecare altri sistemi monoplanari in maniera soltanto virtuale.

Che cosa comporta questo modello sul piano epistemologico? Come si ridefinisce la stessa nozione di verità quando ci riferiamo a un sistema-rete anziché riferirci al sistema del mondo materiale? Non c'è più alcuna necessità di concepire la verità come esclusione di altre verità. La concezione metafisica della verità ne fa principio di corrispondenza tra l'enunciato e il mondo a cui l'enunciato si riferisce. Ma entro la comunicazione di rete il mondo non esiste più come referente di un enunciato. Quando ci muoviamo nella rete il mondo è la sfera di proiezione enunciativa, l'ambiente di interazione virtuale tra agenti enunciativi che decidono di collocarsi sul medesimo piano di pertinenza. La verità è unicamente coerenza con il piano di pertinenza sul quale l'enunciatore ha temporaneamente deciso di collocarsi. L'appartenenza rivela di essere quello che in fondo è sempre stata: un gioco semiotico che costruisce il suo ambiente proiettivamente e provvisoriamente.

Il paradosso dell'integralismo si dissolve a questo punto. L'integralismo è affermazione dell'appartenenza come prova di verità e, al tempo stesso, è adesione alla verità come testimonianza di appartenenza. Questo gioco si dissolve per il semplice fatto che il sistema-rete è un sistema di simultaneità multiplanari potenzialmente infinite e non intersecantisi. Ecco perché diviene possibile concepire la comunità

come partecipazione provvisoria, elettiva, non vincolante e non totalizzante. Perciò possiamo accogliere come ugualmente vere descrizioni logicamente contraddittorie della rete, del suo essere e del suo divenire. Perciò possiamo accogliere come ugualmente pertinenti descrizioni e analisi contraddittorie del vissuto psichico che si dispiega nel sistema-rete. Perciò questo libro contiene affermazioni contraddittorie, perciò presenta contraddittorie descrizioni della rete. Queste affermazioni contraddittorie possono coesistere perché il metodo rete, ovvero il metodo rizoma, non prevede l'esistenza di un unico piano di pertinenza, e apre la possibilità di proiezioni enunciative che trovano la loro verità solo sul piano definito dalle interazioni tra punti che entrano in connessione:

A differenza degli alberi e delle loro radici, il rizoma connette un punto qualunque con un altro punto qualunque e ognuno dei suoi tratti non rinvia necessariamente a tratti della stessa natura, mette in gioco regimi di segni molto differenti e anche stati di non-segni. Il rizoma non si lascia riportare né all'Uno né al Molteplice. Non è l'Uno che diventa due, né che diventerebbe direttamente tre, quattro, o cinque. [...] Non è un multiplo che deriva dall'Uno né a cui l'Uno si aggiungerebbe ($n+1$). Non è fatto di unità, ma di dimensioni o piuttosto di direzioni in movimento. Non ha inizio né fine, per cui cresce e straripa (G. Deleuze-F. Guattari, *Mille piani*, p. 317).

Come nell'inconscio anche nella rete il principio di non contraddizione e il principio di sequenzialità temporale perdono la loro funzione di regolazione universale. La cartografia della rete è di tipo multiplanare, e in linea di principio la multiplanarità non permette alcuna riduzione, né di tipo logico né di tipo normativo. Questo significa che, dato che la rete è uno spazio multiplanare rizomatico (possiamo dire

che si tratta di un rizoma di rizomi), essa è irriducibile a ogni definizione e a ogni possibilità di dominio pervasivo e permanente. Questo non impedisce che dei centri di enunciazione possano codificare dei sottoinsiemi specifici della rete, sottoponendoli a un dominio semiotico e anche pratico.

Nella rete si possono costituire dei campi regionali dominati. Ma si tratta di sottoinsiemi di un universo virtualmente infinito, perciò non si può parlare di riduzione, di colonizzazione globale, per quanto ampia sia la regione sottoposta a dominio semiotico. Quando descriviamo la rete come processo ci stiamo occupando di un fenomeno rizomatico, e questo comporta delle conseguenze sul piano del metodo: possiamo fare delle affermazioni sull'attualità e sul divenire della rete, ma nessuna definizione e nessuna descrizione può avere un carattere globalizzante e riduttivo. Descrizioni contraddittorie della rete non sono soltanto ammissibili ma sono necessarie. La rete non è un sistema tecnico. In quanto sistema tecnico Internet (che attualmente è la rete per antonomasia) potrà scomparire o esaurirsi, o essere superata da sistemi tecnici nuovi.

La rete è un metodo della concatenazione sociale che ci porta concettualmente al di là delle forme che la società ha conosciuto nell'ambito della civiltà neolitica. La civiltà neolitica si fonda sulla capacità di trasformazione tecnica della materia tangibile, sulla capacità di trasformare materialmente il territorio fisico del pianeta. Ma, quando la mente diviene fattore principale della produzione sociale, noi entriamo nella sfera della civiltà Neolitica il gioco sociale si immaterializza e la scena sociale si sposta dal territorio fisico al ciberspazio.

Non voglio esagerare l'effetto di Internet sulla società e sulla storia della civilizzazione umana: probabilmente gli effetti di questo fenomeno sulla comunicazione sociale non saranno così determinanti nel

lungo periodo, come si tende a supporre. Non lo so. Probabilmente l'*Hyper-Medium* non cambierà la vita e il panorama, come una certa retorica suggerisce. Non lo so. Ma il punto non è questo. Il punto è che è stato creato, e messo in funzione, un principio sociale di tipo nuovo che non sarà sradicato, anche se la forma telematica della rete si esaurisse, scomparisse o fosse superata.

Il paradigma di una società rizomatica è destinato a produrre effetti al di là della tecnologia comunicativa che si incarna nella rete informatica. Il paradigma rizoma permette di immaginare una rete proliferante di comunità provvisorie e a geometria variabile che condividono lo stesso illimitato non territorio del ciberspazio. La forma presente della rete può essere un tentativo transitorio e provvisorio, ma la direzione si è costituita.

Nella rete non c'è legge

La legge è interdizione di comportamenti, limitazione di possibilità, normazione del rapporto sociale. La rete tende a sottrarsi all'ambito della legge e della normatività perché nel ciberspazio possono convivere, senza sovrapporsi, comportamenti contraddittori e inconciliabili. Lo Stato è un organo di controllo e di dominio territorializzato; la rete si sottrae allo Stato perché non agisce su un territorio. Regolare la rete è come scrivere sull'acqua.

La rete è un sistema che si autoorganizza, è priva di un'intenzione globale, di uno scopo globale e di una legge globale. Cercare di istituire norme che regolino il suo divenire significa presumere una direzione del suo sviluppo prescindendo dalla creatività degli agenti di enunciazione che costruiscono il suo divenire modificandolo continuamente.

La rete non è un medium, non lo è ancora e non è

detto che lo diventerà. Un medium è un mezzo di trasmissione dell'informazione da un'emittente a un ricevente. La rete è anche questo ma non è solo questo. Essa non è soltanto mezzo di una comunicazione, ma è la comunicazione stessa, l'ambiente e l'evento della comunicazione. Essa è stata un ambito di sperimentazione di possibilità comunicative che fino a questo momento non si sono strutturate come un medium, perché non è chiara la funzione che essa potrà svolgere, né il modello che essa delinea. Come diverrà un *medium*? Probabilmente attraverso la creazione di una Info-Econo-Sfera, cioè piegandosi alla legge della valorizzazione, del profitto, trasformandosi in uno strumento di scambio e di produzione capitalistica.

Il 24 agosto del 1995 Microsoft ha lanciato sul mercato Windows 95, con una campagna pubblicitaria senza precedenti. Ma cosa c'è di tanto innovativo in questo programma? Dal punto di vista dell'invenzione informatica, dell'architettura cognitiva e della creatività delle interfacce, Windows 95 è zero. Nulla di nuovo rispetto a ciò che gli utenti di Macintosh hanno da più di dieci anni. Nuova è la politica di mercato, la creazione di un circuito reticolare cablato, l'introduzione di un principio di scambio economico nell'accesso. La novità prodotta da Windows 95 sta tutta nella creazione di una Info-Econo-Sfera.

Windows 95 contiene due vere novità: la prima è la funzione di accesso alla rete predisposta nel programma. In questo modo Microsoft crea una sua rete parallela a Internet e lancia la colonizzazione del ciberspazio. La seconda è il pagamento di un gettone di entrata ogniquale volta si accede alla rete, così da predisporre le condizioni per un sistema automatico di pagamento nell'uso dei servizi e nel cybermercato. Su questo piano credo che la legge non possa avere nessuna capacità di regolazione, né di interdizione.

Non le regole ma le interfacce sono lo strumento determinante per modellare il rapporto tra agenti della comunicazione. Non le regole ma i linguaggi sono il passaggio essenziale per strutturare i mondi virtuali. Il luogo della scelta si sposta dal livello politico della produzione di leggi (cioè dal livello della decisione normativa e globale) al livello tecno-semiotico della produzione di interfacce, cioè di selettori di mondi segmentali.

Si può governare la rete oppure essa cresce secondo dinamiche ingovernabili? Questo è uno dei grandi argomenti che stanno al centro delle discussioni in corso. Due posizioni si sono delineate. Da una parte c'è chi sostiene che non si deve regolamentare nulla perché questo condurrebbe a una limitazione delle potenzialità della rete e creerebbe le premesse per un controllo centralizzato e statalista. Dall'altra parte c'è chi sostiene che in questo modo il ciber spazio diventerà una giungla in cui i gruppi economici più potenti imporranno la loro legge. È dunque necessario regolamentare gli accessi, controllare l'identità di coloro che immettono informazione e partecipano agli scambi, consolidare la presenza degli agenti pubblici. Ma a questo i sostenitori della posizione liberista reagiscono dicendo che il controllo pubblico sulle reti aprirebbe la strada alle possibilità di manipolazione e di violazione della *privacy*. Naturalmente esistono posizioni più sfumate che cercano di temperare le tesi dei liberisti e le preoccupazioni dei regolisti.

La posizione liberista domina incontrastata in America dove trova sostenitori sia nelle sfere del potere politico (Newt Gingrich), sia nelle riviste libertarie o *tecno-zippy* (come «Wired»), sia nei gruppi di pressione come Electronic Frontier Foundation. In Europa, invece, e soprattutto in Francia, la posizione prevalente è quella di chi ritiene necessario un intervento regolatore pubblico, una regolazione legislativa, un controllo degli accessi. In un articolo uscito su

«Le Monde Diplomatique» con il titolo *Chi controllerà la cibereconomia*, Philippe Queau elabora le tesi antiliberiste:

La crescita smisurata e incontrollata della bolla speculativa capace di mettere nei guai qualsiasi banca centrale rischia di generalizzarsi a breve scadenza sul terreno dell'economia reale. A causa dell'interconnessione istantanea, poco costosa e funzionale (grazie alle autostrade dell'informazione e alle tecniche di lavoro di gruppo, *groupware*, tra paesi con sistemi economici e sociali profondamente diversi), le economie occidentali, sempre più basate sulla manipolazione di informazione, saranno colpite in pieno da una concorrenza selvaggia senza poter disporre di alcun mezzo di ritorsione. È infatti difficile mettere un doganiere dietro ogni linea telefonica. Gli esempi della Swissair che si è rivolta all'India per il teletrattamento del suo sistema di prenotazione e la sua contabilità, o quella della Siemens che si serve nelle Filippine per la telemanutenzione informatica, o ancora quello del Consiglio superiore del Notariato francese che fa elaborare i suoi testi giuridici in Costa d'Avorio, stanno a dimostrare chiaramente che la breccia è ormai spalancata, tanto che si potrebbe pensare a rivedere il concetto di confine nazionale o di territorio geografico. Sarebbe forse il caso di incominciare a esaminare l'ipotesi che lo Stato, il quale ha esercitato finora la sua legittimità su un territorio delimitato da confini reali, si prepari a una concezione più ampia dell'ambito della sua responsabilità e del suo territorio di competenza. Potrebbe farlo ad esempio con una sempre maggiore e più rapida apertura, oppure proiettandosi nelle distese virtuali del ciberspazio.

Ma, se è vero che la virtualizzazione degli scambi rende del tutto evanescente il concetto di nazione, altrettanto evanescente diviene anche la presenza e la possibilità d'azione dello Stato. Quella di Queau rischia di essere soltanto un'illusione, e per di più un'illusione repressiva. La cripto-anarchia che la-

menta Queau è probabilmente un carattere inerente al ciberspazio, e a poco serviranno le misure di protezione e di limitazione normativa che gli Stati potranno cercar di mettere in atto...

Sia ben chiaro: so bene che la prepotenza economica non è migliore del dispotismo statalista, e che dal punto di vista etico i discorsi liberisti sono ipocriti. Ma se vogliamo prevedere come si evolverà il ciberspazio dobbiamo saper riconoscere che non vi è altro terreno determinante per questa evoluzione se non quello dell'invenzione di interfacce semplici, performanti, innovative.

Non possiamo trasferire le categorie politiche di destra e sinistra, pubblico e privato, nell'analisi dell'architettura del ciberspazio. Chi può dire che la posizione dei cripto-anarchici dell'EFF è di destra, anche se si trova vicina alle posizioni di Newt Gingrich, e chi può dire che la posizione statalista di Queau è di sinistra, anche se segnala con decisione il pericolo dell'invasione del ciberspazio da parte dei grandi gruppi economici e finanziari del capitalismo internazionale? La verità è che quando ci muoviamo su questo piano, quando cerchiamo di affrontare le questioni che nascono nella sperimentazione delle tecnologie di comunicazione di tipo reticolare, ogni tentativo di ricondurre le alternative entro il quadro di una valutazione politica classica fallisce e produce paradossi. Occorre forse riconoscere che, in termini di scelta politica (sì o no, destra o sinistra, buono o cattivo, legale o illegale), le alternative che si presentano a questo livello di complessità sono alternative indecidibili.

D'altra parte mi sembra che i tentativi di introdurre una normazione, e una definizione legislativa del campo tecno-comunicativo ipercomplesso, non riescano a inquadrare granché della pratica reale di comunicazione e di sperimentazione tecnologica. È un po' come se qualcuno tentasse di stabilizzare dei pezzi di oceano, di contenere le acque entro dei confini,

confini che non possono contenere i flussi e le correnti, perché queste subito si spostano e dopo un poco tutto sarà completamente mutato. La legge statale può sempre meno ottenere qualche risultato di stabilizzazione normativa, anche perché i confini nazionali non vogliono dire quasi più niente in questo campo.

Più efficaci, naturalmente, sono gli interventi realizzati dai grandi gruppi economici che possono conquistare settori decisivi del mercato in formazione e orientarli secondo le loro finalità, come dimostra il lancio di Windows 95 da parte della Microsoft. Ma anche questo è vero fino a un certo punto. Non soltanto la legge politica fallisce nel tentativo di normativizzare il divenire-rete. Anche le leggi economiche classiche, elaborate nell'epoca industriale, non riescono a spiegare la specificità e la novità delle tecnologie digitali e dell'infoproduzione. Il mercato è oggi direttamente costituito dalla mente sociale, e la formazione della domanda è tutt'uno con le tempeste e gli sconvolgimenti che si verificano nel Neuromagma collettivo. Ecco allora che negli ultimi anni gli economisti assistono al verificarsi di veri e propri terremoti largamente imprevedibili.

Perché piccole aziende riescono a conquistare in pochi anni porzioni decisive del mercato? Perché grandi *corporations* investono enormi capitali per aprire nuovi settori di produzione e dopo pochi mesi devono abbandonare il tentativo? La risposta non la troviamo nelle leggi di funzionamento del mercato ma nelle leggi di funzionamento del Neuromagma. Il cervello collettivo si sintonizza su certe frequenze piuttosto che su altre per ragioni che sono comprensibili da uno psicologo o da un artista piuttosto che da un economista o da un *marketing consultant*. Inoltre le caratteristiche particolari dei prodotti ad alta tecnologia pongono problemi a cui la previsione economica non sa rispondere, come la rapidissima ca-

duta del saggio di profitto determinata dall'innovazione continua; si calcola infatti che il costo dei componenti microelettronici si riduce di dieci volte ogni cinque anni. Per di più i prodotti della tecnologia digitale sono virtualmente eterni. In un articolo dal titolo *Technology paradox*, la rivista «Business Week» si chiede: «Com'è possibile decidere i prezzi e il valore di una merce in un mondo in cui la qualità è perfetta e nulla si rompe?». Ecco allora che giungiamo a una conclusione: la crescita e la strutturazione della rete, come sistema globale nel quale le nuove tecnologie di produzione e di comunicazione tendono a innervarsi, non è governabile né dalla decisione politica né dalla previsione economica. Chi allora può governare questa crescita se non la cooperazione non programmata, ma spontanea, degli sperimentatori, dei programmatori, degli inventori di interfacce tecniche e di interfacce tecno-sociali?

Quale secessione in corso

What metamorphoses capitalism is capable of?

E. Alliez-M. Faber

Rotola il millennio verso la sua fine trascinandosi dietro, in mezzo a nuvole di fumo colorato, forse la fine dell'utopia moderna. Che cosa fu quest'utopia? Fu l'utopia di coesistenza del capitalismo con i diritti umani, la democrazia, la libertà e l'uguaglianza. Quella coesistenza non è stata possibile, lo sappiamo adesso, lo sappiamo proprio nei giorni del pieno trionfo del capitalismo che non è stato affatto – come si pretendeva – il trionfo della democrazia.

Oggi è diventato imprudente, dal punto di vista intellettuale, professarsi anticapitalisti. Il minimo che ti possa capitare è di essere considerato fuori moda, forse anche un inguaribile ciarlatano. Il capitalismo

non ha alcuna alternativa, questo è innegabile. Forse il capitalismo è eterno, è destinato a riprodurre il suo modello semiotico attraverso ogni trasformazione tecnologica, produttiva, antropologica. Ma questo che vuol dire? Forse dobbiamo simpatizzare con la malattia anche se la malattia è insopprimibile? Forse dobbiamo simpatizzare per la violenza, per la malvagità, per la merda, solo per il fatto che la merda è eterna?

Pieno trionfo del capitalismo? È evidente. Il capitalismo è diventato il codice che informa ogni gesto, ogni oggetto e ogni desiderio. Il capitalismo ha portato a compimento la colonizzazione di ogni spazio, anche il più piccolo e remoto del pianeta ma, siccome esso non può vivere senza espandersi, in quale direzione si muove la sua spinta espansiva?

Ora il capitalismo inizia la sua corsa implosiva. Conclusa l'espansione nello spazio planetario (e rinviata *sine die* la colonizzazione dello spazio extraplanetario) inizia la colonizzazione dello spazio interiore, della mente e del tempo che appartiene soltanto allo spazio interiore. In questo viaggio espansivo, che ora diviene introverso e implosivo, in questo folle viaggio di conquista del tempo (ovvero dello spazio interiore) incontreremo certamente avventure nuove, avventure sconvolgenti e imprevedibili, avventure che non si possono comprendere o concettualizzare con gli strumenti che ci provengono dall'armamentario scientifico moderno, dalla meccanica newtoniana, dal determinismo causale, dallo storicismo dialettico.

L'economia, la politologia, queste scienze dell'epoca industriale che potevano dirci qualcosa sul funzionamento del capitalismo territorializzato, ora ci servono sempre di meno. Non soltanto il loro oggetto cambia ma in un certo senso si volatilizza, forse si è già volatilizzato anche se continuiamo a credere di vederlo. Così crediamo ancora di poter parlare di po-

litica come si faceva nell'epoca moderna, quando la volontà poteva decidere del divenire del mondo sociale (o perlomeno del divenire di una quota considerevole degli eventi del mondo sociale); crediamo ancora di parlare della società come un insieme più o meno strutturato e coerente, conflittuale se volete, ma in ultima analisi riconducibile ad alcune regole di funzionamento. Crediamo ancora di poter parlare dei meccanismi economici come se fossero riconducibili alle leggi del valore, alle regole di autoregolazione del mercato. Niente di più illusorio.

L'impressione di poter ancora delimitare un campo della politica deriva soltanto dal fatto che esiste un ceto politico, dal fatto che questo ceto deve riprodursi, sopravvivere e continuare a svolgere i suoi rituali. Ma questi rituali corrispondono sempre meno a un effettivo processo di formazione della sfera pubblica e sono sempre più rituali di autoconservazione.

L'espansione planetaria del capitalismo sta invece frantumando lo stesso piano di consistenza su cui si fondavano i processi di formazione della dinamica economica, della volontà politica e della coerenza sociale. Ancor più, l'implosione virtuale del capitalismo frantuma le premesse di regolazione che si fondavano sulla materialità meccanica dei processi di produzione.

Per qualche tempo, cercando di concettualizzare la crisi della modernità, si è parlato di postmoderno. Ma, al di fuori di un piano di pertinenza assai delimitato (le forme estetiche, il gusto, i modelli narrativi), non è possibile riconoscere i contorni sociali di qualcosa che si possa definire postmoderno, a meno che con questa parola non si intenda la marcescenza indefinita delle forme che la modernità ha saputo produrre, o la coesistenza tra residui della modernità in putrefazione, e l'emergenza di spezzoni di iperrealità digitalizzata. Non vediamo da nessuna parte l'emergere di una forma compiuta e coerente di società

emancipata dalle caratteristiche della modernità.

La questione ha caratteristiche più complicate e stratificate. Forse possiamo definire tardomoderna la società di fine secolo. Usiamo l'espressione *tardomodernità* per intendere una perdita di efficacia delle forme politiche a cui la società industriale si affidava per il controllo sulle dinamiche sociali. L'indebolimento della forma statale, la perdita d'efficacia della forma nazionale per delimitare i flussi sociali, la crisi e lo svuotamento delle identità ideologiche che avevano sostenuto il divenire politico della società moderna: tutto questo può farci parlare di tardomodernità, in quanto le forme che davano coerenza e ordine alla società moderna perdono forza ed effettualità, pur senza scomparire, anzi portando al massimo la spettacolarità dei loro rituali. Ma proprio perché la modernità si trasferisce su un piano iperbolico, in cui moltiplica la sua performatività immaginaria pur perdendo la sua materiale effettività, possiamo parlare di società ipermoderna.

Il processo di produzione capitalistico si estende a ogni territorio del pianeta, ma a quel punto il territorio non conta più, a quel punto inizia il processo di deterritorializzazione del capitale. Il lavoro sociale moltiplica la sua potenza trasferendo la sua produttività dal piano della manipolazione della materia meccanica al piano dell'elaborazione di informazione immateriale.

Lo sforzo produttivo essenziale si trasferisce dal piano delle grandezze materiali a quello dei rapporti informativi, degli algoritmi di programma. E così la potenza del capitalismo si trasferisce in una dimensione astratta, deterritorializzata e perciò planetaria, non più limitabile, non più deperibile. Il capitalismo appare allora come una forma insuperabile, perché incorporata nel corredo genetico stesso della società e degli individui medesimi. Appare come una potenza eterna, perché si depura da ogni elemento di fisi-

cià, di materialità per diventare puro codice, forma che organizza forma. Ma questo passaggio ha carattere intimamente schizofrenico: mentre da un lato la rivoluzione microelettronica e lo sviluppo delle tecnologie digitali rendono possibile una completa deterritorializzazione del processo produttivo, della comunicazione e dello psichismo sociale stesso, da un altro lato questo terremoto provoca un contromovimento che ha origine nelle radicate forme di identità socioculturale e psichica. Il mondo materiale ricompare come immane residuo. Il pianeta di terra e di carne viene attraversato da un flusso di divenire digitale. Ma inevitabilmente gli resiste.

Nel momento stesso in cui la mondializzazione dell'economia, l'informatizzazione della finanza e la digitalizzazione della comunicazione provocano la più completa deterritorializzazione degli atomi sociali, questi reagiscono manifestando un bisogno disperato e violento di riterritorializzazione, di identità culturale e di appartenenza. Entriamo nella fase della guerra molecolare di riterritorializzazione che poco alla volta invade l'intero globo terrestre. Interi territori continentali sono sconvolti da guerre nazionalistiche, carneficine a sfondo religioso o tribale; le metropoli sono assediate da mafie e bande armate sempre più aggressive. L'economia dominata dai flussi immateriali della finanza diviene in larga parte un fenomeno criminale. In questo stesso momento, mentre il pianeta di terra e di carne è trascinato nella miseria e nella violenza, una parte dell'umanità si trasferisce nella sfera della virtualità. Non si tratta di una contemporaneità senza significato, non si tratta di una contemporaneità casuale. La produzione si mentalizza. L'economia si immaterializza. Internet smette di essere argomento riservato a un piccolo numero di ricercatori scientifici sparpagliati nelle università del mondo e diviene l'asse centrale della progettazione economica. Le comunità virtuali si

estendono, e soprattutto occupano sfere della pratica sociale che fino a poco tempo fa erano impensabili, come lo scambio finanziario, lo scambio di prodotti, di consulenze, di servizi, la pubblicità e la vendita per corrispondenza.

Un passo indietro, una breve digressione. Quando, alla fine degli anni Settanta, il progetto comunista cominciò a dissolversi e a mostrare la sua fragilità come progetto politico (come progetto di conquista del potere o di trasformazione radicale della società), la nozione di autonomia si diffuse come una proposta alternativa al comunismo, e anche come una previsione sul destino del capitalismo. Finita l'illusione di un cambiamento radicale della società, che permettesse di evitare la catastrofe sociale culturale ed ecologica che il capitalismo stava preparando all'umanità, occorreva predisporre alla secessione. I Jefferson Airplane avevano immaginato una loro *Starship* che doveva raccogliere le facce più belle, i sogni più incantati, il punto più alto della creazione. Così, per lungo tempo, ci siamo immaginati anche noi che la secessione (o sottrazione attiva) si potesse verificare in questa maniera: una flottiglia di astronavi che abbandonano la terra sovraffollata e violenta, o più semplicemente comunità felici che si allontanano dalle città a bordo dei loro calessi colorati, fumando marijuana, chiudendo i canali di comunicazione con le costumanze aggressive della civiltà, lasciandosi alle spalle la maggioranza degli uomini intrappolati nella corsa del topo, quella corsa infernale in cui per tutta la vita si insegue un obiettivo che non vale niente, che non può dare felicità né conoscenza.

Questo abbiamo immaginato, ripercorrendo sogni e mitologie che venivano giù dagli anni Sessanta. Poi si è visto che questa immaginazione secessiva stava prendendo corpo attraverso un fenomeno sociale nuovo, quello delle reti.

Io ricordo di aver cominciato a fantasticare sulle reti come fenomeno di secessione sociale nel 1984, leggendo un libro di Jacques La Vallee intitolato *Network revolution*. Allora il fenomeno delle reti aveva un'estensione sociale limitatissima, ma si potevano già intravedere alcuni caratteri di radicale novità: la struttura di comunicazione della rete era di tipo rizomatico, policentrico, interattivo. Tutto il contrario delle strutture di comunicazione centriche, gerarchiche, unidirezionali che hanno dominato nell'epoca moderna.

All'inizio degli anni Novanta le connessioni a Internet si sono moltiplicate, fino a raggiungere un ritmo espansivo da vero boom negli anni della Presidenza Clinton. Adesso siamo giunti al punto in cui il fenomeno ha assunto una tale rilevanza quantitativa, e soprattutto una tale potenza di comunicazione e di aggregazione, che possiamo affermarlo: la previsione si sta realizzando. Una parte dell'umanità ha deciso di mettere in moto un processo di secessione dal pianeta. Quanta gente si conetterà al sistema di rete nei prossimi anni? Alcune previsioni parlano di cento milioni di persone entro il 2000. E poi? E poi diverranno duecento milioni? O trecento milioni? Chi può dirlo. Naturalmente molto dipenderà da quello che si potrà fare, ricevere, scambiare, realizzare, comprendere e vedere. Ma la valanga si è ormai messa in movimento.

Ma che cos'è questa valanga? Questa valanga consiste nel fatto che una parte comunque minoritaria dell'umanità ha deciso di abbandonare la nave che sta affondando. Ci eravamo immaginati che la secessione sarebbe incominciata con una corsa verso le astronavi per trovare un posto a bordo, prima di partire per chissà quali mondi inesplorati. Ma per qualche ragione fin dagli anni Sessanta la ricerca scientifica e tecnologica destinata a colonizzare lo spazio extra-terrestre si è fermata. Ora quel che si sta verifi-

cando è la corsa a comprarsi un modem, a procurarsi un accesso, a scegliersi un'interfaccia di navigazione semplice e piacevole. Signori, si parte.

Internet rappresenta la secessione in atto, e poco importa che qualche benintenzionata BBS continui a occuparsi delle vicende del pianeta. Il pianeta si allontana, là fuori, perché Internet rappresenta lo sganciamento di un mondo dal pianeta terra. Da questo momento in avanti dovremo tener conto del fatto che la secessione è in corso e che ogni considerazione sul pianeta e sulla sua catastrofe non coinvolge, o coinvolge molto marginalmente, quella porzione dell'umanità che si è imbarcata sull'astronave Internet.

Siamo vissuti in un'increspatura del tempo, prima che sopravvenisse la catastrofe di temperature impossibili, di ambienti sovraccarichi in cui l'uomo soffoca di pazzie polmonari. L'epoca *clean* costruiva spazi protetti. Ma spazzatura cosmica inesorabile si accumula dietro le pareti di vetro delle città patinate e trasparenti. Siamo vissuti nell'intervallo fuggevole tra una speranza e un incubo: per un decennio solo, durante gli anni Ottanta, la disillusione rimase tollerabile perché avevamo l'aria condizionata, l'acqua minerale e il pullover di *cachemire*. Poi, in mancanza di astronavi capaci di portarci fuori dallo spazio terrestre, ci rinchiuderemo in queste capsule sigillate in cui luccicano cento milioni di terminali interconnessi da cavi in fibra ottica, a simulare una vita scomparsa. Del pianeta, degli uomini, della carne, più nessuna notizia.

Ma attenzione: la secessione in corso è una secessione del capitalismo che si ritira dal pianeta ormai prossimo al collasso. Il capitalismo può sopravvivere, riprodursi ed espandersi anche se il pianeta entra in una fase di convulsioni politiche, militari, psichiche, ecologiche di tipo catastrofico. Questa catastrofe l'ha indotta il capitalismo moderno che ora si riti-

ra dalla scena materiale per trasferirsi in una sfera ipermondana. Questo è il senso del passaggio in corso. La creazione dell'Info-Econo-Sfera costituisce il processo di secessione del capitalismo digitalizzato dalla materialità del pianeta terra. Una piccola parte dell'umanità si trasferisce in una dimensione che ha sempre meno contatti con le metropoli sovraffollate e caotiche, con il traffico, l'inquinamento, la criminalità, la guerra. Le relazioni interumane si astraggono dal contatto fra corpi: la diffusione della comunicazione in rete è contemporanea alla diffusione dell'AIDS, e questa contemporaneità non è puramente casuale.

Anche la duplicità di principi che informa il mondo materiale si trasferisce nella sfera virtuale. Nel momento in cui l'accesso a Internet si espande, e la frequentazione delle reti si allarga, comincia a costituirsi il cybermercato, la rete viene trasformata, in qualche modo irrigidita e disciplinata dalla costruzione di una spina dorsale. Infobahn è questa spina dorsale. Certamente rimane possibile continuare a scambiarsi messaggi senza contenuto economico, senza finalità di profitto, ma il grosso della comunicazione di rete tenderà sempre più a dirigersi verso quei servizi che sono portatori di un contenuto economico, e tenderà sempre più a strutturarsi come un mercato.

Per realizzare questo passaggio, per piegare il funzionamento della rete alla finalità economica non è necessario un intervento autoritario, un'imposizione normativa. È sufficiente la creazione di interfacce che facilitino l'accesso in alcune direzioni piuttosto che in altre. «La rivoluzione digitale si gioca intorno agli strumenti di semplificazione che rendono le cose facili», afferma Bill Gates. È la filosofia che ha guidato la Microsoft a produrre Windows 95, l'interfaccia di facilitazione universale che funziona come una sorta di trappola immateriale.

Come suggeriscono Kroker e Weinstein, Bill Gates non è Zeus che lancia tuoni ma Caronte che ci traghetta oltre lo Stige elettronico, verso l'infernale paradiso della virtualità. Il potere virtuale è essenzialmente capacità di seduzione tecnologica, capacità di condurre silenziosamente verso il cybermercato le energie psichiche di un'utenza che crede di essere libera.

Il principio innovativo della rete è costituito dal funzionamento punto a punto della comunicazione e dal carattere rizomatico della circolazione di informazione; ma quando i grandi gruppi economici investono le loro energie nel sistema rete essi cominciano a creare delle interfacce capaci di attrarre la massa degli utenti verso quei servizi che hanno una finalità economica.

La creazione di interfacce grafiche come Mosaic, Netscape, la concentrazione di una massa di informazioni strutturate nel sistema World Wide Web ha proprio questa funzione: incanalare la navigazione verso alcuni siti che definiscono l'Info-Econo-Sfera. «Making things easy» diviene la strada maestra del dominio. La facilitazione dell'accesso e dei percorsi rende possibile un'estensione del mercato e precostituisce le condizioni della socialità virtuale.

Le interfacce *user friendly*, le interfacce che permettono di ricevere immagini e non solo testo agiscono in questo senso. Le BBS e i gruppi di discussione divengono spazi marginali per l'insieme dell'utenza di Internet; poco alla volta il volume complessivo della frequenza in rete si rivolge verso quelle zone in cui si riceve pubblicità, in cui si comprano e si vendono consulenze, servizi o anche merci immateriali e materiali.

Quello che era stato uno strumento di comunicazione e di conoscenza viene poco alla volta trasformato in un sistema di scambio economico. È a questo punto che enormi investimenti possono essere destinati alla costruzione dell'Infobahn.

La formazione del cibermercato

Nel corso del 1994 Internet è diventata un oggetto alla moda. Articoli sui rotocalchi, sulle pagine culturali dei quotidiani, inchieste televisive hanno accompagnato l'esplosione delle vendite dei modem e l'allargamento dell'utenza. Ma Internet non è solamente una moda. La rete si propone come un nuovo medium comunicativo su scala planetaria, ma per il momento è difficile immaginare in quale direzione questo medium potrà configurarsi socialmente, quali tra gli usi possibili diverrà quello più significativo e prevalente, quali interfacce renderanno possibile la sua infiltrazione negli interstizi della vita quotidiana. Anzi, probabilmente commettiamo un errore se pensiamo che la rete sia solamente un medium. Certamente la rete è anche questo: con l'espressione rete intendiamo la connessione telefonica di un numero indefinito di macchine di elaborazione di testi, immagini, suoni. Da questo punto di vista la rete è certamente un mezzo di comunicazione innovativo rispetto a quelli precedenti. Ma con l'espressione rete intendiamo anche qualcosa di molto più complesso, la creazione cioè di sistemi di relazione sociale, l'ambiente di estrinsecazione di attività virtuali di tipo economico, intellettuale, politico, affettivo oltre che informativo. In questo senso la rete tende a configurarsi come un iper-mondo, come un mondo trasferito su un piano non territoriale, non carnale, non fisico ma per l'appunto virtuale.

Internet non esiste da ieri, nel 1994 si è celebrato il venticinquesimo compleanno di questa costruzione telematica che, nata da un progetto della Difesa americana nella previsione di dover difendere una struttura di informazione acentrica da eventuali attacchi nucleari del grande nemico sovietico, si è poi evoluta in un sistema di interconnessione tra i centri di ricerca universitaria di tutto l'Occidente.

L'uso scientifico della rete è consolidato: la comunità scientifica da lungo tempo approfitta di questa possibilità per mettere a disposizione i risultati della ricerca o per aver accesso a un certo numero di banche dati e compilare bibliografie da biblioteche lontane.

Solo negli ultimi anni il campo ha cominciato a estendersi oltre questo uso limitato e altamente specifico, verso usi non strettamente scientifici. *News groups* e *BBS* dedicate a problematiche di interesse specifico hanno cominciato a proliferare fino al punto che si possono trovare in libreria dei grossi libroni che contengono cataloghi su quel che succede nell'universo delle reti e dei servizi cui si può avere accesso. Ma questo tipo di uso conviviale non è che un primo tentativo di familiarizzarsi con un mezzo che deve ancora trovare la sua definizione d'uso sociale effettiva.

Nel corso del 1994, grazie alla creazione di nuove interfacce come Mosaic o Netscape, che rendono possibile una navigazione facile nell'insieme di servizi World Wide Web, ha cominciato a emergere la possibilità di un uso di tipo economico che ha buone probabilità di diventare, che lo si voglia o no, l'uso prevalente della rete, destinato a mettere in moto interessi, ricerche, nuovi servizi.

A partire dal momento in cui, grazie alle nuove interfacce che rendono più facile l'accesso e la navigazione, l'area degli utenti si allarga fino a divenire un vero e proprio mercato, è inevitabile che l'uso economicamente finalizzato si avvii a diventare la rotta principale dei navigatori in Internet.

I grandi gruppi industriali (IBM, Ford, Bank of America, Mitsubishi) e centinaia di piccole aziende stanno già provvedendo a creare le *home pages* dei loro servizi per la pubblicità, la vendita per corrispondenza, la consulenza e così via. Un gruppo di produttori di componenti elettroniche che compren-

de Intel, Hewlett Packard, IBM ed Apple sta costruendo Commerce-Net, un vero e proprio supermercato virtuale che mette a disposizione degli utenti la possibilità di acquistare merci e, soprattutto, di ottenere dei servizi di consulenza.

Il passaggio decisivo verso la costruzione di un cybermercato funzionante è probabilmente la diffusione di Windows 95. La novità decisiva di questo programma consiste in Microsoft Network (MSN) cioè nella possibilità di accedere ai servizi *on-line* forniti dalla Microsoft e poi a tutti i servizi disponibili su Internet attraverso un semplice *click* su un'icona predisposta nel programma.

Ma non solo: MSN predispone una nuova modalità di pagamento per i servizi d'informazione, e soprattutto per i servizi di *telebanking*, *teleshopping*, *teleconsulting* e così via. I costi di accesso saranno prevedibilmente molto bassi ma per ogni transazione, acquisto e consulenza l'utente pagherà direttamente alla Microsoft che si terrà una piccola percentuale prima di pagare il *content provider* per il servizio o la merce fornita all'utente tramite il *network*.

Il mercato delle consulenze può trovare nella rete la condizione ideale per un'espansione senza precedenti, come dimostra l'esperienza di Cybersell, documentata da Canter & Siegel nel loro libro, detestabile ma illuminante, che porta il titolo repellente e significativo *How to make a fortune on the Information Superhighway*. Gli autori del libro, due avvocati di Phoenix, raccontano la loro personale vicenda. Dopo aver comprato un modem ed essersi collegati a Internet hanno messo a disposizione degli utenti della rete la loro competenza di consulenti legali sulle questioni relative all'immigrazione negli Stati Uniti. Nel giro di pochi giorni si è riversata su di loro, da tutto il mondo, una massa enorme di richieste di consulenza. Al tempo stesso si è riversata su di loro anche una massa enorme di proteste, una vera e propria

ondata di *flames* da parte della comunità dei *netters*, gli utenti non commerciali della rete che rifiutano, in nome di un'etichetta non scritta ma tacitamente condivisa, l'invasione della rete da parte di agenti economici, pubblicitari e commerciali di ogni genere.

I due avvocati naturalmente dimostrano di non aver capito nulla dello spirito culturale con cui la rete è stata frequentata fino a questo momento, e si stupiscono del fatto che la loro impresa sia stata accolta con tanta ostilità. Il tono con cui gli autori del libro parlano delle reazioni dei loro utenti è un tono molto fastidioso, aggressivo, ignorante, banale. Per loro è del tutto ovvio che la comunicazione, la creatività, la tecnologia non debbano avere altra funzione che quella di far soldi, e non riescono a spiegarsi come possano esistere tanti pazzoidi che invece vogliono comunicare per comunicare, creare per creare, sperimentare per sperimentare.

La lettura di questo libro è stata per me urtante come dover fare un viaggio in treno con un rappresentante di commercio che cerca di convincermi insistentemente a comprare la sua idea del mondo. Ma è stata una lettura utilissima perché ho capito che probabilmente non c'è alcuna possibilità di evitare che l'uso principale della rete diventi quello che vorranno farne i grandi gruppi economici di tutto il mondo. Questo però non dovrebbe preoccupare eccessivamente chi ha un'idea della rete come dimensione gratuita. Non ci si può opporre all'invasione economica della comunicazione di rete, ma si può mettere in atto una secessione nella secessione.

La rete è sfera multiplanare irriducibile a ogni tentativo di riduzione o di dominio: essa può resistere alla semiotizzazione capitalistica, pur accogliendola e facendosene tramite, proprio perché può contenere mondi irriducibili mentre il pianeta di terra e di carne non ha potuto farlo.

Noi stiamo oggi passando dalla rete al *cibermarket*.

Negli ultimi anni è invalsa l'abitudine mentale di considerare il mercato come qualcosa di assolutamente naturale, come se la forma mercato fosse conaturata all'essenza stessa delle relazioni tra gli uomini. Quando si dice mercato naturalmente, non si intende semplicemente lo scambio. Anche nel dono si verifica uno scambio: chi dona sa che domani potrà ricevere gratuitamente qualcosa. Nell'amicizia ci si scambia qualcosa, ma lo scambio ha carattere gratuito. Quando si dice mercato si intende il mercato capitalistico. Il mercato, nel linguaggio degli economisti, non è il luogo in cui ci si scambia qualcosa di utile, di piacevole o di necessario, ma è il luogo in cui ci si scambia qualcosa (precisamente tempo accumulato sotto forma di valore e di denaro) per accumulare capitale. Gli economisti sono la razza più conformista del pianeta, e quando per spiegare il mondo elaborano una categoria non sono capaci di pensare che il mondo può anche essere (nel passato, nel presente o nel futuro) diverso dalle categorie che essi hanno pensato.

I filosofi chiamano ipostasi questo modo di assolutizzare ciò che ha carattere determinato. L'economia è una scienza malata di ipostatizzazione. Mai e poi mai gli economisti ammetteranno che forse gli uomini possono vivere anche al di fuori delle loro regole. Siccome gli economisti hanno un potere pazzesco (e l'economia naturalmente ha un potere ancor più pazzesco di loro) il mondo continua a subire la tirannia ipostatica delle categorie di mercato, lavoro, capitale. Ma quello che sta accadendo oggi nella rete è la dimostrazione dal vivo di come il vizio ipostatico degli economisti sia infondato e irragionevole. Noi stiamo infatti assistendo al processo di formazione del cibermercato, stiamo assistendo al processo che conduce fuori dalla circolazione dei beni (informazioni, in questo caso) nella forma del dono, e conduce alla forma dello scambio economico, del mercato

capitalistico, dello scambio di una merce in cambio di danaro. Ma proprio perché, su questo piano, siamo nel punto di formazione del mercato capitalistico possiamo comprenderne la determinatezza storica, la non assolutezza, la non naturalità.

Che cosa accade infatti in questo passaggio? Succede, ad esempio, che si sta formando in Internet un mercato delle consulenze. Ben presto si potranno vendere le informazioni. Ci saranno agenzie di viaggio in rete. Una società potrà mettere in rete un servizio che non solo vi prenota il biglietto e l'albergo ma, grazie a una rete di collaboratori che stanno in varie località del pianeta, vi offre la possibilità di sapere che cosa nella terza settimana del mese potrete trovare nei teatri di Rio de Janeiro e quali mostre d'arte si inaugurano a Bombay. Gli utenti di Internet questo lo fanno già da tempo: ci sono siti nei quali vi potete scambiare informazioni su chi vuole affittare una camera a Los Angeles, potete lanciare una richiesta di informazioni ai *netters* di Toronto per sapere che cosa succederà di interessante in quella città quando vi passerete una settimana. Nessuno vi chiederà di pagare per l'informazione perché Internet è un mondo nel quale lo scambio ha la forma del dono. Ma ecco che arriva il mercato: ciò che oggi è disponibile in forma gratuita, ciò che oggi ciascuno offre per il piacere di far parte di una comunità elettiva, domani sarà invece scambiato in cambio di danaro. Fino a oggi possiamo scambiarci informazioni perché siamo amici. Domani diverremo consumatori. Il mercato nasce quando la gente smette di avere rapporti di amicizia, quando non ci si trova più tra amici, ma tra estranei potenzialmente ostili. Oltre un certo limite di estensione di un circuito si passa dal dono allo scambio mercantile. Ma perché questo accada occorre che qualcuno trasformi il dono in merce, e la creazione di beni in processo di produzione di capitale.

Comunque, ecco che noi siamo oggi nel punto in cui il cibermercato si sta formando. Ed è opportuno prefigurare analiticamente le direzioni di questo sviluppo. Non tutte le condizioni tecniche sono ancora predisposte per lo sfruttamento economico delle potenzialità della rete. In primo luogo le modalità di pagamento attuali (attraverso il numero della propria carta di credito) non sono abbastanza affidabili da garantire una sicurezza sufficiente, ma si stanno studiando possibilità di codificazione che rendano più sicuro lo scambio. Probabilmente la formula di Windows 95 rappresenta la soluzione del problema: ogni volta che l'utente clicca sull'icona che gli permette di entrare nel *network*, la Microsoft ha accesso al suo portafoglio e preleva il danaro necessario per pagare i diversi servizi o le merci a cui l'utente vuole avere accesso per poi girarli ai fornitori di servizi o di merci. In cambio, Microsoft riceve una piccola percentuale su ogni transazione.

Psicochimica e cibermercato

L'Info-Econo-Sfera è dunque attualmente in corso di formazione, ed è il momento giusto per cominciare a riflettere su quelle che sono le sue possibilità di espansione, ma anche per comprendere quali contraddizioni culturali sono implicite in questo processo.

Si apre un campo specifico di ricerca per la progettazione di interfacce che rendano possibile uno sviluppo del nuovo settore, senza violare la libertà di coloro che vogliono navigare nel ciberspazio, senza dover subire la tirannica invadenza e magari l'arrembaggio di chi entra nel gioco soltanto per aumentare i suoi profitti.

Sappiamo bene che l'infosfera interagisce con l'economia: le informazioni hanno infatti un valore di scambio e interi comparti della produzione di infor-

inazione sono compresi nel circuito di produzione e di valorizzazione delle merci. Ma quello che si sta sviluppando in questo momento è un fenomeno nuovo che potrà determinare effetti imprevedibili nel campo dell'*advertising*, della vendita per corrispondenza e anche nel perfezionamento della produzione flessibile e del cosiddetto «just in time». Poco alla volta si sta verificando il fatto che l'economia viene sussunta nell'infosfera, le merci possono essere prodotte e scambiate direttamente nel ciberspazio grazie al traffico che sta aumentando lungo le arterie telematiche e grazie alla creazione di metodi per il pagamento telematico.

Questo fenomeno potrà svilupparsi attraverso due passaggi successivi. In primo luogo, già oggi, le merci immateriali possono essere scambiate attraverso l'interfaccia di un terminale connesso in rete. Se possedete un computer, un modem, l'accesso a Internet, tramite un'interfaccia come Mosaic potrete chiedere alle aziende che producono merci immateriali (informazione, libri, musica, fumetti, programmi informatici, consulenze di vario genere) di farvi avere i loro prodotti attraverso il vostro terminale audio-visivo. In cambio vi sarà richiesto il numero della carta di credito e potrete ricevere l'ultimo libro del narratore che preferite, potrete leggere il «Guardian» o «Le Monde» che saranno in edicola a Londra e a Parigi nelle prossime ore, o magari potrete ascoltare l'ultimo disco di Peter Gabriel, o vedere i quadri di Rothko o di Pollock esposti in una galleria di New York. Potrete anche ricevere una consulenza su come far funzionare un certo programma informatico, oppure una consulenza per la vostra causa di divorzio, o per opporvi allo sfratto, o magari una consulenza medica o psicoanalitica: «Vuole raccontarmi i suoi sogni, signora? Probabilmente anche lei è affetta dal complesso di Edipo».

Ma non solo le merci immateriali potranno essere pubblicizzate e vendute tramite Internet. Anche l'in-

tero universo delle merci materiali potrà essere offerto, pubblicizzato e venduto in questa maniera. Negli USA già esiste la possibilità di ricevere la pizza grazie al circuito Pizza Domino. Naturalmente per ricevere a casa la pizza dovete aspettare che il *netter*-pizzaiolo ve la spedisca tramite un sistema di pony che naviga materialmente per la metropoli. Un'azienda che produce automobili potrà fornire, agli utenti che lo richiedano, l'informazione sull'ultimo modello, le immagini e anche una simulazione di guida. Inoltre potrete richiedere di modificare alcuni accessori contribuendo così a un processo di flessibilizzazione crescente dell'offerta.

Il termine Info-Econo-Sfera mi pare adeguato per designare questo spazio integrato che si va delineando nell'intersezione tra economia e infosfera. Il termine è utile per focalizzare una questione importante dal punto di vista concettuale. L'intersezione fra i due ambiti produce una sfera di tipo nuovo nella quale sia l'informazione che l'economia cambiano di natura obbligandoci a un ripensamento e a una ridefinizione concettuale di un campo come dell'altro.

Alcuni problemi che si sono presentati nella storia dell'economia industriale possono ripresentarsi in forma nuova nell'Info-Econo-Sfera. Ad esempio le ricorrenti crisi di sovrapproduzione che si sono manifestate nella storia del capitalismo industriale possono assumere una forma del tutto nuova, inquietante. Il mercato tende a coincidere sempre più completamente con la quantità di tempo di attenzione disponibile da parte della società. Il tempo di attenzione sociale disponibile è il mercato che può assorbire o non assorbire le merci che provengono dal ciclo dell'Infoproduzione.

Nel corso della storia capitalistica ogniqualvolta il volume delle merci prodotte dall'industria superava la capacità di assorbimento del mercato si determinava una crisi di sovrapproduzione, con tutte le ne-

faste conseguenze note. Nella Info-Econo-Sfera il luogo essenziale del mercato è il tempo di attenzione cosciente che l'universo delle menti riceventi può dedicare al flusso di informazioni provenienti dall'universo delle emittenti. L'attenzione sociale non è illimitata: la si può stimolare e si può cercare di mantenerla sveglia il più estesamente possibile, ma non si può espanderla oltre un certo limite. Ogni individuo può ricevere coscientemente segnali in maniera limitata. Quando il limite di attenzione viene raggiunto l'informazione diviene indistinguibile e l'organismo cosciente entra in uno stato di disattenzione, di passività o di vera e propria abulia. Il mercato dell'attenzione è saturo quando la massa di informazioni trasmessa alla mente sociale dall'universo delle emittenti diviene così grande da non poter più essere elaborata coscientemente, né memorizzata nel tempo di cui le menti individuali dispongono.

L'invasione del sensorio collettivo può mettere in stato confusionale le capacità di selezione etica, estetica, politica. Probabilmente siamo già molto più vicini a una situazione di questo genere di quanto riusciamo a comprendere. Probabilmente il cervello collettivo della società planetaria tardomoderna ha già raggiunto e superato il limite del sovraccarico. Questo potrebbe spiegare alcuni fenomeni di regressione comportamentale come l'integralismo e il fanatismo di massa, o l'emergenza di psicopatologie depressive o aggressive che non possono essere spiegate né dalla sociologia né dalla psichiatria, ma soltanto da quel campo intermedio che possiamo chiamare psicochimica. La sociologia non prende in considerazione la psicopatologia se non come fenomeno marginale. D'altra parte la psichiatria non sa riconoscere i caratteri epidemici della psicosi. Il Neuromagma emerge proprio all'intersezione dei campi. Le proiezioni epidemiche delle psicopatie, ma anche le proiezioni economiche della semiosi.

Economia e semiosi

A proposito della compenetrazione tra sistema economico e sistema tecno-sociale dell'informazione Christian Marazzi parla di svolta linguistica in economia. L'attività semiotica entra nel processo economico in quanto le informazioni prodotte dall'attività semiotica acquistano un valore economico e contribuiscono a rendere più fluido ed efficiente il processo di produzione e di circolazione delle merci.

Ma questo non è che un lato della questione; al contempo, infatti, l'economia entra nella semiosi, diviene il lievito di un'espansione senza limiti dell'infosfera. La potenza replicativa dell'economia induce una vertiginosa espansione del ciberspazio. Il tempo di attenzione individuale è assediato da una massa crescente di segnali. Tende a sbilanciarsi il rapporto tra tempo di esposizione all'informazione e tempo dedicato all'esperienza vissuta carnalmente.

Dato che produrre e mettere in circolazione segni può portare profitti, l'attività semiotica acquista una rilevanza economica. La produzione semiosica non è più finalizzata alla conoscenza, alla comunicazione, alla ricerca del significato, alla creazione estetica. Lo scopo principale dell'attività semiosica comincia ad essere la produzione di valore economico; ciò produce un'accelerazione e un ingigantimento della sfera semiotica, per motivi che sono extra-semiotici.

La concorrenza tra agenti economici impegnati nel settore dell'infoproduzione porta a una moltiplicazione delle fonti di emissione. Il ciberspazio, di conseguenza, si espande a un ritmo superiore al ritmo di elaborazione di cui la mente sociale può essere capace. E non solo: l'espansione della sfera semiotica è sempre meno motivata da ragioni propriamente semiotiche (ricerca e produzione del senso, interpretazione) e sempre più motivata da ragioni economiche, di perseguimento del profitto, di conquista di settori

di mercato, di stimolazione della domanda e così via. È inevitabile che ciò produca una mutazione dell'attività semiotica, delle sue intenzionalità, delle sue finalità e delle sue modalità. Scrive a questo proposito Christian Marazzi:

Alcuni descrivono la situazione alla quale si è giunti come crisi del senso, ossia l'incapacità di elaborare e di proporre a tutti i membri della società un sistema di riferimenti che permettano di dare un senso stabile e coerente alla loro esistenza, di costruire la loro identità, di comunicare con gli altri. [...] Non perché la nostra società si caratterizzi per l'assenza radicale di senso, ma per la ragione esattamente opposta: regna oggi una vera e propria fiera dei sensi, ognuno si può impadronire liberamente delle immagini, dei simboli, dei miti di appartenenza che più l'aggrada. Ciò che manca è un ordine simbolico capace di strutturare e di unificare i frammenti sparsi delle nostre esistenze (C. Marazzi, *Il posto dei calzini. La svolta linguistica dell'economia*, 1994, pp. 65-66).

Gli abitanti dell'infosfera tardomoderna fanno quotidianamente l'esperienza di uno smarrimento del senso. Al tempo stesso sono sollecitati a consumare questa informazione dal martellamento concorrenziale della pubblicità. In questo modo si determina una vera e propria inflazione del senso. L'inflazione è quel fenomeno economico per cui occorre una quantità sempre maggiore di segni-danaro per comprare sempre meno oggetti. Chiamiamo inflazione del senso questa crescita illimitata della massa semiotica necessaria a comprare un poco di esperienza. Questa crescita artificiale della massa semiotica rende aleatoria l'interpretazione e svuota di senso lo scambio comunicativo. D'altra parte la surdeterminazione semiotica dell'economia produce un effetto di indeterminazione nel sistema economico.

La ricerca del senso – che costituisce lo scopo dell'enunciazione linguistica – è, per definizione, una

ricerca interminabile. La quantità di lavoro semiotico necessario per produrre un milligrammo di senso è infinita, in quanto la ricerca del senso è interminabile. Il senso dell'azione semiotica sta proprio nell'infinità del lavoro necessario a produrre il senso. Perciò la determinazione economica del valore diviene aleatoria quando entriamo nella sfera dell'Infoproduzione.

Come si può calcolare il valore del lavoro semiotico se esso è, per definizione, non quantificabile, dato che il suo scopo è il senso e la ricerca del senso è interminabile? Le leggi di determinazione del valore che funzionavano nell'ambito della produzione industriale classica quando entriamo nell'Info-EconoSfera non funzionano più. Eppure cominciano a funzionare in maniera paradossale, perché quelle leggi presuppongono la possibilità di quantificare il lavoro necessario a produrre qualcosa, ma il lavoro intellettuale è, per essenza, un lavoro interminabile e dunque non riducibile a criteri di valutazione quantitativa. Questo vuol forse dire che mentre noi assistiamo alla subordinazione del lavoro cognitivo all'economia – e dell'intero ciclo dell'informazione al dominio capitalistico – comincia a mettersi in moto un'entropia dell'economia stessa, una perdita d'ordine delle leggi che governano il capitalismo. Il capitale si mangia la rete. Ma forse la rete introduce nel sistema capitalistico un principio che è incompatibile con la sua forma. Forse la rete mette in moto un'entropia destinata a portare il capitalismo verso una specie di dissoluzione.

Dall'infosfera pallida al Neuromagma

L'evoluzione della mente umana si è svolta, attraverso millenni, in contatto con un'infosfera pallida. Il mondo naturale mandava segnali lenti, di cambia-

mento ciclico e prevedibile. Anche il mondo umano era omogeneo, tradizionale: l'innovazione aveva tempi lentissimi.

Anche quando la rivoluzione neolitica ha riempito l'ambiente di oggetti artificiali, portatori di informazione e di intenzioni, l'*input* informativo fluiva lentamente dall'universo circostante verso l'organismo cosciente socializzato. Uno dei mutamenti più traumatici che si sono verificati nel ventesimo secolo sta proprio qui: nell'ispessimento della crosta infosferica, nell'accelerazione enorme della circolazione di segnali che stimolano l'apparato neurosociale, nella moltiplicazione delle fonti di emissione informativa e quindi della massa di dati che raggiungono la mente. I fenomeni di barbarie, di regressione politica, di epidemia psicotica che si possono trovare disseminati nella storia del nostro tempo sono in parte generati da questo squilibrio, dal fatto che la quantità e la complessità dei segnali in entrata divengono tali da non poter più essere elaborate in maniera sequenziale, discreta.

La modalità critica dell'analisi dei segni, caratteristica della ragione moderna, è legata con la forma alfabetica della trasmissione di segnali. Quando la trasmissione dei segnali supera una certa soglia di velocità il tempo di esposizione della mente ai segnali diviene troppo breve per rendere possibile un'attività di decodificazione critica. Il testo fluido – cioè un testo che raggiunge il suo utente a una velocità troppo alta per poter essere decodificato in discriminazione sequenziale – produce effetti di tipo mitologico, e viene recepito secondo un metodo configurazionale, non critico.

Possiamo avanzare l'ipotesi che la forma moderna della politica, come arte della scelta tra alternative, sia collegata inscindibilmente con le modalità alfabetiche della trasmissione dell'informazione. Di conseguenza, quando l'universo della comunicazione so-

ziale fuoriesce dalla modalità alfabetica, la forma della politica comincia a incepparsi, perché il campo sociale non si presenta più sotto forma di alternative sequenziali decidibili ma in forma di configurazioni mitiche non più decidibili razionalmente. Con la fuoriuscita dal campo della comunicazione alfabetica, e con l'entrata nella sfera della comunicazione digitale, si presenta il fenomeno della crescita asimmetrica di ciberspazio e cibertempo. Il ciberspazio si espande con enorme rapidità. Dispositivi di replicazione illimitata ingigantiscono la sfera del conoscibile mentre il tempo necessario per l'elaborazione cosciente dei dati in entrata segue ritmi biologici relativamente lenti. Le categorie meccaniche della scienza non sono più in grado di spiegare i fenomeni della fisica subatomica. Le categorie razionali del pensiero moderno da qualche tempo non riescono a spiegare il divenire sociale. Le categorie della decisione politica non sono più utili per governare la proliferazione di alternative indecidibili, di conflitti irriducibili. La mente sociale perde la capacità di interpretare adeguatamente il suo ambiente infosferico e si trasforma in Neuromagma. Il Neuromagma ingoia enormi quantitativi di immagini, suoni, illusioni, attese, speranze, sprofondamenti, terrori. Vomita scelte mutevoli, improvvise eruzioni di panico, lunghi torpori, depressioni, paralisi. Uomini visibilmente tormentati dall'angoscia, dall'indecisione, dall'alcolismo, prendono decisioni politiche e militari da cui dipende il destino di interi popoli. Euforia, nervosismo e depressione dominano i mercati. Sempre più spesso il linguaggio della psicopatologia clinica serve a descrivere i fenomeni sociali. Non vi è più distinzione possibile tra sfera socio-economica e sfera cognitiva. La produzione sociale è divenuta essenzialmente produzione di mente a mezzo di mente.

Che cosa sta accadendo? Cosa accadrà? Alcune risposte circolano nell'immaginazione ciberfilosofica.

Si disegnano prospettive molto differenti per inquadrare l'intreccio tra ciberspazio e Neuromagma: alcuni descrivono questo intreccio con colori scuri, percepiscono vibrazioni distopiche, formulano profezie totalitarie. Altri intravedono l'emergere di mondi autocreati, di energie sociali produttive straordinarie, di ricchezza e di pace.

Capitalismo virtuale e retro-fascismo

Data trash, the theory of the virtual class di Arthur Kroker e Michael Weinstein comincia con le seguenti parole: «Il ventesimo secolo finisce con la crescita del ciberautoritarismo». Nella costruzione dell'Information Highway sta per loro la forza trainante di questo processo autoritario:

L'autostrada dell'informazione è l'antitesi della rete, dato che la classe virtuale deve distruggere la dimensione pubblica dell'Internet. [...] Per la classe virtuale ogni contenuto rallenta la velocità dello scambio virtualizzato, e il significato diviene la contraddizione antagonistica dei dati. [...] Le possibilità democratiche di Internet, con l'appello immanente a nuove forme di comunicazione globale, potrebbe essere stata la strategia di seduzione appropriata per la costruzione dell'autostrada digitale, ma adesso che la griglia cibernetica ha conquistato fermamente il controllo la classe virtuale si muove verso la liquidazione dell'Internet. Si tratta di un vecchio scenario, che questa volta si ripete in forma virtuale. Marx aveva capito che ogni tecnologia apre possibilità opposte, verso l'emancipazione e verso la dominazione (A. Kroker – M. Weinstein, *Data trash*, cit., pp. 7-8).

L'intuizione essenziale di Kroker e Weinstein è proprio questa: vi è una contraddizione tra dati e significato. La rete costituisce un principio di ricerca collettiva e interattiva di un significato sociale costante-

mente ridefinito. L'autostrada informatica costituisce invece la spina dorsale di un sistema nel quale il significato deve essere tolto di mezzo perché rallenta la circolazione dei dati:

La ciberinterattività è il contrario della relazione sociale. La presenza umana è ridotta a un dito che spinge il bottone, a un corpo spastico, e a una sfera informazionale ipersatura che scivola lungo i canali, e compie scelte all'interno di limiti strettamente programmati. Quel che viene interfacciato realmente da Cablessoft è il software del cervello. [...] Quando la conoscenza è ridotta a informazione, allora la coscienza è espulsa dalla sua vivente connessione con la Storia, il giudizio e l'esperienza. Quel che risulta è l'illusione di una conoscenza espansa, e la realtà di conoscenza virtuale. La conoscenza, cioè, come medium strettamente controllato dello scambio cibernetico, in cui il pensiero soffre di una malattia; e quella malattia si chiama informazione (A. Kroker – M. Weinstein, *Data trash*, cit. pp. 23-24).

Gli autori di *Data trash* vedono dunque come ineluttabile la trasformazione del sistema di scambio virtuale generalizzato che ha preso la sua prima forma in Internet, in un sistema che incarna perfettamente il principio di alienazione del capitalismo. Il capitalismo si fonda infatti sul principio della progressiva astrazione: l'attività umana viene svuotata della sua relazione concreta al prodotto, alla conoscenza, all'utilità, al piacere, e in questo modo diviene lavoro produttivo di valore di scambio. Il valore di scambio, in effetti, è puro e semplice tempo di lavoro cristallizzato, indifferente alla qualità concreta dell'attività. Lo scambio di segni deve diventare astrazione di significato, pura trasmissione di dati per poter funzionare come sistema di scambio economico universale. I segni che derivano dal processo infoprodotivo si separano dalla funzione di scambio di contenuti

significativi. Lo scambio di segni da un punto all'altro della rete non deve più avere alcun carattere di conoscenza ma deve divenire puro e semplice flusso di valore di scambio ridotto alla sua astrazione massima: l'informazione.

L'informazione prende totalmente il posto del senso. Ma questo svuotamento della sfera del senso ad opera dell'informazione, questa astrattizzazione dell'attività cognitiva che segue all'astrattizzazione della produzione materiale, già realizzata dal capitalismo industriale, non è senza conseguenze. Ed ecco allora che Kroker e Weinstein vedono delinearsi un'epidemia strana che già oggi manifesta i suoi primi sintomi: un'epidemia di retro-fascismo.

Cos'è il retro-fascismo nell'immaginazione sociologica di Kroker e Weinstein? È la reazione del corpo umiliato e residualizzato dalla digitalizzazione di ogni forma di scambio comunicativo e sociale. Questa reazione assume le forme di un'aggressività demente. Demente per il semplice fatto che l'intelligenza è stata interamente risucchiata e sussunta dalla macchina astratta dell'infoproduzione:

Il capitalismo virtuale manca continuamente lo scopo di integrare il comportamento degli organismi e li mette in uno stato di insicurezza e di dipendenza. Quando il capitalismo virtuale crea l'insicurezza attraverso i suoi continui spostamenti, il fascismo ricombinante viene a mobilitare l'odio per l'esistenza (A. Kroker – M. Weinstein, *Data trash*, cit., p. 65).

Un'esistenza svuotata di significato, ridotta a semplice ricombinazione di dati, non può che suscitare odio negli organismi costretti a subirla, a viverla per volontà della macchina astratta ricombinante. L'aggressività contro l'esistenza altrui è in realtà aggressività contro l'esistenza in generale, prima di tutto contro l'esistenza propria.

Nelle loro opere Deleuze e Guattari definiscono la

storia universale come un processo di deterritorializzazione. Il capitalismo rappresenta il momento più alto e più violento di questo processo ininterrotto di deterritorializzazione. Proprio perché cancella la storia (la storia degli individui, delle comunità, dei luoghi, delle attività) il capitalismo costituisce la verità universale della storia. Ma che cosa è la deterritorializzazione? È il passaggio da una codificazione a una decodificazione, da una riconoscibilità a un'opacità. La deterritorializzazione è quel processo che strada l'individuo dalla sua origine familiare, territoriale, ideologica, professionale, per gettarlo in quel processo di scambio astratto che è accelerato dalla tecnica, dalla comunicazione e portato alla velocità assoluta dalla digitalizzazione.

Fin dall'inizio del suo sviluppo il capitalismo ha messo in moto processi di deterritorializzazione: con l'affermarsi della società industriale le tradizioni perdono forza, la comunità familiare si indebolisce, spariscono i vecchi rituali e cerimoniali, tutte le forme che si rispettavano e che si giudicavano sacre. Dopo aver messo in crisi gli istituti tradizionali come la famiglia, l'appartenenza religiosa e la comunità popolare, il capitalismo, giunto alla sua pienezza tardomoderna, distrugge perfino le barriere politiche e psichiche che avevano garantito in precedenza il suo sviluppo: la nazionalità, la lingua, il lavoro. Gli uomini non sono stati abituati culturalmente a liberarsi dalle appartenenze, a vivere senza identità. Il retrofascismo di cui parlano Kroker e Weinstein è proprio la reazione al vuoto che si scatena nella fase del capitalismo virtuale. Secondo la terminologia deleuze-guattariana si mette in moto a questo punto un movimento possente di riterritorializzazione. Ecco perché, proprio quando il capitalismo ha raggiunto la piena disidentificazione, si scatenano processi di reidentificazione arcaica, tradizionale, protomoderna. integralismo religioso, il nazionalismo, il populismo...

Kroker e Weinstein identificano questa dialettica di ciberautoritarismo e retro-fascismo nella figura di Ross Perot. Noi in Italia, naturalmente, possiamo benissimo identificarla nella coppia Berlusconi-Fini. Ross Perot, come la coppia tele-fascista italiana, incarnano i due processi: quello della deterritorializzazione ipermoderna e quello della riterritorializzazione aggressiva e tradizionalista:

La contraddizione in Perot è la contraddizione dell'economia politica virtuale. Da una parte la carne diviene superflua, dall'altra si scatena una rivolta contro la sua superfluità, con l'assoluto cinismo del *mediascape*, fino a quando la situazione non volge al carnaio. Virtualizzazione o carnaio. Questo è l'orizzonte presente delle possibilità politiche (A. Kroker – M. Weinstein, *Data trash*, cit., p. 92).

La residualizzazione del corpo, che progressivamente si compie attraverso la digitalizzazione, provoca una sua disperata ribellione e un aggrappamento aggressivo alle forme del tradizionalismo e della memoria identitaria. Il corpo che desidera non tollera la sua cancellazione, la sua rimozione, la sua riduzione a residuo. È questo che mette in moto la reazione retro-fascista: il riemergere del rimosso è un riemergere aggressivo, e non può essere altrimenti.

La visione di Kroker e Weinstein non concede alcuno spazio alla speranza, e colora il futuro di ossessioni paranoiche.

Le interfacce dell'intelligenza collettiva

Eppure vi sono altre immaginazioni del futuro, come quella di Pierre Lévy. Lévy ha pubblicato tra il 1987 e il 1994 cinque libri che costituiscono una vera e propria traversata filosofica dell'immenso campo di questioni che si aprono nel corso della transizione

al Noolitico. Nel suo ultimo libro, *L'intelligence collective*, Lévy sviluppa insieme un discorso filosofico e un discorso politico. Un discorso filosofico sull'incarnazione dell'intelligenza universale, che un tempo fu separata, trascendente, identificata col divino, e che oggi appare invece immanente perché grazie all'informatica e alla connessione in rete delle macchine informatiche non vi è più separazione tra i diversi agenti umani del pensiero. Un discorso politico sulla democrazia diretta realizzabile, sulla possibilità di una partecipazione e di una condivisione egualitaria delle potenzialità sviluppate dall'intelligenza collettiva. La nozione di intelligenza collettiva viene presa da Lévy molto sul serio, non come una metafora ma come la descrizione di un processo tecnologico di estroversione e di *mise-en-reseau* delle facoltà cognitive umane:

L'evoluzione tecnica ha reso obsoleta la trascendenza. Come la nanotecnologia costruisce le sue molecole atomo per atomo, la nanopolitica coltiva le sue ipercortecce comunitarie nella maniera più raffinata, più precisa, più individualizzata possibile, favorendo la connessione delicata delle capacità cognitive, fonti fragili d'iniziativa e d'immaginazione, qualità per qualità, in modo da evitare ogni spreco di ricchezza umana (P. Lévy, *L'intelligence collective*, Parigi, 1994, p. 63).

L'idea di una nanopolitica è essenziale: la nanopolitica è l'ingegneria della relazione sociale mediata da interfacce tecniche e da interfacce tecnosociali. Quello di interfaccia è un concetto cardine nella costruzione filosofico-politica di Lévy. Nel suo libro *Le technologie dell'intelligenza* aveva scritto:

Si sente spesso dire che la tecnica in se stessa non è né buona né cattiva, e che la sola cosa che conta è l'uso che se ne fa. Ora, ripetendo questa tesi non ci si rende conto del fatto che un circuito stampato rap-

presenta già un uso; l'uso che si fa di un materiale di base (il silicone), dei diversi principi logici, dei procedimenti industriali disponibili ecc. Un calcolatore dato cristallizza un certo numero di scelte tra gli usi possibili delle sue componenti, e ciascuno è il punto di arrivo di una lunga catena di decisioni. Un programma è il risultato di una certa utilizzazione di un calcolatore e di un linguaggio di programmazione. Il programma a sua volta sarà utilizzato in un certo modo particolare e così via (P. Lévy, *Le tecnologie dell'intelligenza*, Bologna, 1992, p. 68).

La programmazione di interfacce è il momento centrale di un lavoro d'immaginazione che incorpora sia gli aspetti tecnici che quelli sociali. L'interfaccia infatti è un dispositivo che permette la comunicazione tra due sistemi informatici distinti, oppure tra un sistema informatico e uno meccanico, oppure tra un sistema informatico-meccanico e un sistema bio-intelligente, com'è l'essere umano. L'interfaccia uomo-macchina designa l'insieme dei programmi e degli apparati materiali che permettono la comunicazione tra un sistema informatico e i suoi utenti umani. Costruire perciò un'interfaccia significa tener conto degli aspetti tecnici e di quelli sociali. L'ingegnere e il sociologo non possono separare i loro saperi, se non vogliono agire il primo come un cieco e il secondo come un paralitico. Cieco il primo, perché non riesce a vedere gli effetti e le interazioni prodotte dalla sua creazione tecnica, paralitico il secondo, perché incapace di tradurre le sue immaginazioni sociali in dispositivi tecnici funzionali:

Gli ingegneri promotori e visionari che legano il loro destino a questa o quella tecnica sono animati da veri e propri progetti politici, a condizione di ammettere che la città contemporanea è popolata di macchine, di micro-organismi, di forze naturali, di apparati di silicio e di cemento non meno che di uomini (P. Lévy, *Le tecnologie dell'intelligenza*, cit., p. 64).

Grazie alla creazione di interfacce, che mettono in connessione l'attività intelligente umana con l'informazione cristallizzata nelle macchine (computer, reti, dispositivi di realtà virtuale), diviene possibile un collegamento costante di intelligenze umane distanti. Ecco formarsi l'ipercorteccia, l'organo di un'attività conoscitiva ininterrotta. L'intelligenza collettiva si materializza:

Questo progetto convoca un nuovo umanesimo che include e allarga il «conosci te stesso» verso un «impariamo a conoscerci per pensare insieme», e che generalizza il «penso dunque sono» in un «formiamo un'intelligenza collettiva, dunque esistiamo come comunità eminente» (P. Lévy, *L'intelligence collective*, cit., p. 33).

Nella sfera dell'intelligenza collettiva diviene possibile una nuova percezione dell'alterità. Altro è colui che sa qualcosa di diverso da quel che so io, qualcosa di più. L'altro può aumentare la mia potenza, e può farlo tanto più quanto più differisce da me. La visione di Lévy mescola l'immaginazione tecnologica con un'inattaccabile fiducia illuministica. La nanopolitica può incarnare nei dispositivi microelettronici il principio di una pura razionalità:

I progressi delle protesi cognitive a supporto numerico trasformano le nostre capacità intellettuali in maniera netta, come farebbero delle mutazioni del nostro patrimonio genetico. Le nuove tecniche di comunicazione per mondi virtuali ripropongono in maniera diversa i problemi del legame sociale. Insomma, l'ominizzazione, il processo di emergenza del genere umano non è ancora terminato. Sembra anzi accelerarsi bruscamente. Solo che, contrariamente a quel che è accaduto al momento della nascita della nostra specie, o durante la prima grande mutazione antropologica (quella del neolitico, che ha visto apparire l'allevamento, l'agricoltura, la città, lo Stato e la scrit-

tura), abbiamo la possibilità di pensare collettivamente questa avventura e di influenzarla (P. Lévy, *L'intelligence collective*, cit., p. 12).

La rete e il general intellect

Lévy immagina il processo di formazione del cberspazio in termini puri, quasi indeterminati. Si può avere l'impressione che lo sviluppo delle tecnologie si svolga in una totale indipendenza rispetto a fattori extra tecnologici ed extra scientifici, come gli interessi economici dei gruppi che investono nella ricerca. In questa analisi sembra dimenticato, oppure trascurato, il fatto che la sfera dell'economia limita, influenza e modella, le linee di sviluppo delle interfacce tecniche, e quindi la formazione del cberspazio.

Dal punto di vista descrittivo l'analisi di Lévy può apparire ingenuamente ottimista perché sembra che una razionalità positiva sia spontaneamente all'opera nel divenire delle tecnologie e nella trasformazione sociale e produttiva. Ma secondo me non è così, anche se è vero che talvolta i toni di Lévy possono apparire un po' rosei, come quelli di Kroker e Weinstein possono apparire un po' tetri. Il fatto è che sia i toni apocalittici di Kroker e Weinstein, sia i toni fiduciosi di Lévy non hanno una funzione di descrizione globale della rete ma sono letture parziali di un processo che non è definito.

Quelle di Lévy non è tanto una descrizione quanto un appello, l'appello a non separare il momento tecnico da quello sociale, a concepire le interfacce d'uso delle tecnologie in funzione di forme d'esistenza. Quella di Lévy non è l'utopia di un'umanità liberata dal male grazie alle tecnologie ma è un programma di *mise-en-reseau* di tutte le intelligenze: umanistiche, scientifiche, filosofiche, politiche, tecniche e artistiche intenzionate a creare sperimentazioni comu-

nitare. Non è la descrizione di un capitalismo angelicato grazie all'integrazione dell'economia con la tecnologia dell'intelligenza, è un programma di secessione dell'intelligenza creativa, un programma di autonomia possibile dell'intelligenza collettiva dal dominio economico.

Gli agenti collettivi dell'intelligenza creativa sono attualmente una piccola minoranza, ma ciò che fa di loro una potenza sociale decisiva è il fatto che la loro attività consiste proprio nel creare genotipi, nel produrre *virus*, congegni che si replicano e che si introducono nella vita quotidiana di tutti. Ecco perché, nella concezione di Lévy, troviamo l'inizio di un nuovo discorso sulla politica. La politica non può più pretendere di essere governo sulla totalità sociale. La sua nuova funzione è la costruzione di dispositivi tecnosociali capaci di cambiare puntualmente la forma della relazione tra attori sociali.

La democrazia rappresentativa (l'elezione di rappresentanti che non possono rappresentare, la formazione di governi che non possono governare, l'inibizione di comportamenti che non possono essere più inibiti) continuerà a disgregarsi e a decadere. Ma non possiamo limitare la nostra azione alla difesa della democrazia passata, e neppure possiamo affrontare l'autoritarismo e l'imbarbarimento con le loro stesse armi. L'unica cosa che possiamo fare è mettere in moto macchine desiderabili, creare interfacce armonizzanti.

L'intelligenza collettiva e lo spazio antropologico del sapere

Nel corso di questi anni (a partire dal 1987, quando è uscito il suo primo libro, *La machine univers*) il discorso di Lévy ha acquistato i contorni di una visione sistematica dei processi di transizione all'era

Noolitica. In questo ultimo libro dedicato all'intelligenza collettiva Lévy liquida definitivamente la prospettiva storicista per l'analisi dei processi di transizione. La transizione dal Neolitico al Noolitico non può vedersi come il superamento di una totalità e l'avvento di una totalità nuova. I processi socio-culturali, i processi tecnologici, non sono definibili come totalità ma soltanto come concatenazione di eterogenei, di realtà specifiche che mantengono la loro eterogeneità anche quando sono attraversati da un codice di semiotizzazione che li omologa riducendoli a sistema:

La grande macchina cibernetica del capitale, la sua potenza straordinaria di contrazione, di espansione, la sua capacità di insinuarsi dovunque, di riprodurre incessantemente dei rapporti di mercato, la sua virulenza epidemica sembrano invincibili, inesauribili. Il capitalismo è irreversibile. Esso è ormai divenuto l'economia, ha istituito l'economia come dimensione ineliminabile dell'esistenza umana. Ci sarà sempre lo Spazio delle merci, come ci sarà sempre la Terra e il Territorio (P. Lévy, *L'intelligence collective*, cit., p. 137).

In questo libro Lévy elabora uno schema interpretativo del divenire storico fondato sulla nozione di «spazio antropologico». Lo spazio antropologico è da lui definito come un sistema di prossimità propria al mondo umano e dipendente dalle tecniche, dalle significazioni del linguaggio, dalla cultura, dalle convenzioni, dalle rappresentazioni e dalle emozioni umane.

Gli esempi di spazio antropologico che Lévy identifica con quattro grandi stratificazioni della storia della civiltà umana sono lo spazio della terra (il rapporto con la dimensione cosmica e l'identificazione di un luogo universale, l'emancipazione dalla dimensione animale della nicchia ecologica, la formazione dei miti e delle ritualità che conducono l'uomo a ricono-

scersi), lo spazio antropologico del territorio che si costituisce a partire dall'affermazione dell'agricoltura, della città, dello Stato e della scrittura, e che porta a legare l'identità a un'appartenenza territoriale. Inoltre Lévy riconosce la formazione di uno spazio antropologico della merce entro il quale prende forma il capitalismo moderno:

Il grande movimento di deterritorializzazione che comincia a svilupparsi all'alba dei tempi moderni non conduce alla soppressione dei territori, ma alla loro sovversione, alla loro subordinazione ai flussi economici. Lo spazio della merce non sopprime gli spazi precedenti, ma li sorpassa in velocità. Esso è il nuovo motore dell'evoluzione. La ricchezza non proviene dal controllo delle frontiere, ma dal controllo dei flussi (P. Lévy, *L'intelligence collective*, cit., p. 22).

L'affermarsi di un nuovo spazio antropologico non abolisce le semiotizzazioni dei precedenti spazi stratificati nella cognizione, nella società, nello psichismo collettivo. Non li abolisce ma li reintegra entro un altro codice di funzionamento simbolico. Cartografie successive si stratificano e si sovrappongono in trasparenza, creando così una cartografia multipla i cui percorsi possono condurre verso esiti imprevedibili.

Noi stiamo oggi assistendo alla formazione di un nuovo spazio antropologico che senza superare, abolire o cancellare gli spazi antropologici precedenti, li reintegra in un funzionamento nuovo del quale dobbiamo ancora esplorare le possibilità. Si tratta dello spazio del sapere che ricodifica la merce e reintegra l'universo sociale già costituito:

La novità, in questo campo, ha perlomeno tre aspetti: ha a che fare con la velocità di evoluzione dei saperi, la massa di persone chiamate ad apprendere e a produrre delle nuove conoscenze, infine ha a che fare

con l'apparizione di nuovi strumenti (quelli del ciber-spazio) capaci di far intravedere, sotto la nebbia informazionale, dei paesaggi inediti e distinti, delle identità singolari, proprie a questo spazio, delle nuove figure socio-storiche (P. Lévy, *L'intelligence collective*, cit., p. 24).

Lévy intravede le dimensioni etico-politiche che si aprono come possibile orizzonte del nuovo spazio antropologico. La relazione all'altro, che nello spazio mercantile si disegna prima di tutto sulla base del rapporto di competizione, di concorrenza, di sfruttamento, nello spazio del sapere può essere una relazione basata sulla scoperta, sulla curiosità, sull'integrazione. Chi è l'altro? si chiede Lévy. L'altro è qualcuno che sa, e precisamente è qualcuno che sa qualcosa che io non so. È proprio a partire da questa concezione dell'alterità sociale (un'alterità non più minacciosa ma utile, non più competitiva ma solidale) che nasce la nozione di intelligenza collettiva. Ma ciò che rende possibile l'esercizio collettivo dell'intelligenza è l'esistenza di una tecnologia capace di realizzare un'estroversione della potenza intellettuale dell'uomo, e il coordinamento delle facoltà di elaborazione di agenti cognitivi diversi.

Entro la sfera Noolitica, nello spazio del sapere, l'attività di governo sulla trasformazione non può più essere affidata alla politica ma deve essere assorbita all'interno della funzione di elaborazione cognitiva medesima. Spontaneamente o meno si va costituendo un'arte dell'architettura del ciberspazio, che sarà, secondo Lévy, una delle arti principali del ventesimo secolo.

Resistenza al virtuale

MacDonald è la versione spazzatura del cibo, il porno è una versione spazzatura del

FRANCO BERARDI (BIFO)

*Sesso, e la Realtà virtuale è una versione
 spazzatura della vita...*

CHRISTOPHER SCHEER, The pursuit of
 techno-happiness

Un'ondata anti-tecno si sta sollevando nella cultura americana: le tonalità sono differenti ma il senso generale è il medesimo: occorre resistere alla virtualizzazione dell'esistenza e della comunicazione, occorre opporsi alla diffusione delle tecnologie di telepresenza e all'ideologia che esse portano con sé.

I due partiti – quello degli entusiasti tecnofili, e quello dei tecnofobi più o meno integralisti – si confrontano in dibattiti che in generale sono abbastanza prevedibili.

L'editore City Lights ha fatto uscire un libro collettivo dal titolo *Resisting virtual life*. «The Nation» ospita negli ultimi mesi interventi contro i cercatori della tecno-felicità in nome di valori ecologisti e populistici. «La New Left Review», nel numero dell'estate 1995, pubblica un saggio impegnativo e interessante di Julian Stallabrass dal titolo *Empowering technology: the exploration of Cyberspace*. Infine Clifford Stoll, autore di *The Cuckoo's Egg* (un libro nel quale si racconta la sua avventura informatica contro alcuni hacker tedeschi), manda in libreria *Silicon Snake Oil (second thoughts on the information highway)*, un libro che smantella con grande precisione tecnica le mitologie e soprattutto le previsioni ottimistiche messe in circolazione dai futurologi tecnofili. Ma questo non spaventa il fronte degli entusiasti che non smette di allargarsi. Nel mese di agosto la copertina di «Wired» è dedicata a Newt Gingrich, rappresentante dei repubblicani alla Camera e teorico del liberismo post-industriale. All'interno Gingrich è intervistato da Esther Dyson.

Le tesi dei tecnofobi (o *virtual-resisters*) abbracciano uno spettro ampio di posizioni. Clifford Stoll dimostra che non esiste la prospettiva di trasferire nel

data base universale i contenuti esistenti nella biblioteca cartacea universale, e che in realtà la digitalizzazione non può coinvolgere che una parte molto marginale del sapere esistente. Di conseguenza l'informaticizzazione rischia di coinvolgere molto di più gli aspetti formali del rapporto con il sapere che quelli sostanziali. Cambia l'ambiente di consultazione, cambiano le modalità di socializzazione, ma sul piano dei contenuti il sapere a cui si può avere accesso per via telematica rischia di essere frammentario e insufficiente. Le bibliografie a cui si può avere accesso si moltiplicano, ma finiremo per conoscere soltanto titoli di libri, e ci resterà poco tempo per leggere quel che ci sta scritto nei veri libri che restano consegnati al supporto cartaceo. Alla fine, secondo Stoll, la comunicazione digitalizzata rischia di darci molto di meno di quello che ci toglie. E cosa ci toglie quella che Stoll definisce «ersatz neighborhood», surrogato di comunità?

Quel che perdiamo in questo surrogato di comunità è un sentimento di permanenza e di appartenenza, un senso del luogo, il calore che proviene dalla storia locale. L'essenza della comunità è perduta: le relazioni amichevoli e un senso dell'esserci insieme (C. Stoll, *Silicon Snake Oil*, New York, 1995).

Il senso e il calore dell'appartenenza comunitaria, questo è ciò che Stoll rimpiange, come molti critici di parte ecologista o populista riconducibili a una posizione di tipo conservatore.

Christopher Scheer, facendo riferimento all'entusiasmo con cui George Gilder descrive una società in cui gli esseri umani non avranno più alcun bisogno di incontrarsi e di conoscersi personalmente perché, grazie alla diffusione della fibra ottica, la telematica potrà portare sullo schermo di ognuno le immagini e le informazioni relative al resto del mondo in tempo reale, osserva che

FRANCO BERARDI (BIFO)

leggendo Gilder si può avere l'impressione che la sola cosa che ci impedisce di essere felici è tutta quell'altra gente. Il suo futuro è una specie di versione intellettuale del sogno survivalista. Lasciate le città che ormai non contano più niente, chiudetevi in un buco di ranch nell'Utah libero dal crimine, con la vostra televisione interattiva formato parete. Tra l'altro Gilder osserva che molta gente della Silicon Valley si sta spostando nello Utah per la disciplina morale che c'è in quella comunità che permette di tradurre produttivamente gli sforzi e le capacità imprenditoriali (C. Scheer, *The pursuit of techno-happiness*, «The Nation», maggio 1995).

Effettivamente debbo dire che anch'io, leggendo *Life after television*, il libro di George Gilder recentemente tradotto anche in Italia, ho spesso provato una sensazione agghiacciante: un mondo nel quale non è più necessaria alcuna conoscenza diretta, tattile, visiva, olfattiva e carnale dell'altro essere umano, dell'ambiente e del mondo, perché l'universo dell'alterità si è trasferito nell'informazione. Ma alle critiche di tipo umanistico se ne aggiungono altre più motivate in senso politico:

Il libertarismo cyberpunk non è né progressista né democratico. E, a dispetto di tutta la retorica sul *networking*, non è neppure molto comunitario. [...] Il suo idoletto è quello che nel mondo moderno viene adottato dai vincitori. Il suo sogno di libertà personale e la sua fede nell'autonomia sono fondati sul privilegio e sullo *status quo*: privilegio maschile, privilegio bianco, privilegio economico, privilegio culturale, privilegio da primo mondo. I suoi sogni sono fondati sulla libertà di comprare, e, specialmente, sulla libertà di vendere (V. Sobchack, *New Age Mutant Ninja Hackers*, in «Flame Wars», *South Atlantic Quarterly*, 1993, p. 581).

Difficile non condividere quello che scrive Sobchack. L'ideologia imprenditoriale che permea lo spirito del

cibermondo è di diretta discendenza protestante, ed è fondata sull'etica del lavoro. Ma l'entusiasmo per il lavoro della connessione virtuale è in realtà il surrogato di una felicità reale che sembra essere divenuta inattuabile nell'epoca dell'AIDS.

Il libertarismo consumista, tecnofilo ed egoista dei privilegiati di una fascia ultraminoritaria della popolazione planetaria appare a Sobchack come una sorta di «Revenge of the Nerds», sostituzione e surrogazione di un'energia che non può provenire dall'esistenza reale:

Ecco la vendetta dei *nerds*: hanno trovato un modo di presentarsi a tutti gli altri (soprattutto a quelli che sono intrigati dall'elettronica ma ne sono generalmente ignoranti) come sexy, alla moda, eroici, come dei New Age Mutant Ninja Hackers (V. Sobchack: *New Age Mutant Ninja Hackers*, in «Flame Wars», South Atlantic Quarterly, 1993, cit., p. 574).

Empowering Technology: The Exploration of Cyberspace, il saggio di Julian Stallabrass pubblicato da New Left Review, coglie l'aspetto più profondo, e più inquietante, della virtualizzazione e della creazione di un ciber spazio integrato: l'alienazione delle facoltà conoscitive da parte di una sorta di astrazione hegeliana che assorbe e obiettivizza le energie mentali, contrapponendole all'umano. «Se per Hegel il reale era ideale, nel ciber spazio l'ideale si fa virtualmente reale» (J. Stallabrass, cit., p. 9).

Mark Taylor ed Esa Saarinen in *Imagologies* scrivono:

Secondo Hegel, il concetto è effettivamente incorporato nel tempo e nello spazio. In altri termini, l'oggettività è effettivamente concettuale ovvero il reale è l'idea. Nella società dello spettacolo l'idea diviene l'immagine e il reale è immaginario. Nel nostro secolo il concetto hegeliano diventa reale nelle telecomu-

FRANCO BERARDI (BIFO)

nicazioni elettroniche. La rete connette il mondo per il Geist hegeliano (M. Taylor, E. Saarinen, *Imagologies, Media Philosophy*, London, 1994, p. 3).

Un demone si è impadronito della realtà, dissolvendone la sostanza concreta e sostituendola con un'apparenza immaginaria infinitamente più potente sul piano sociale, perché liberata delle scorie della necessità materiale. Il capitalismo raggiunge nel ciber-spazio la sua piena potenza perché in esso le potenze concrete del corpo, della materia, della socialità sono ridotte a nullità, sono azzerate:

L'ordine emergente, quella forza che in qualche modo forgia un modello traendolo da un'impensabile complessità, non emerge soltanto nella natura, ma in molti sistemi complessi; se nelle forme del computer troviamo la possibilità inquietante di riconoscere un ordine alieno, si tratta dell'operazione dei mercati economici, di forze apparentemente oscure e inumane che controllano ogni dettaglio delle nostre vite. Il computer può, allora, in un certo senso, agire come un analogo di queste forze, mostrandoci un'immagine del demone del capitale. [...] Il ciber-spazio è l'incarnazione del sistema totalizzante del capitale. Per Adorno e Horkheimer l'illuminismo è totalitario perché mira a un principio di unità scientifica nel quale la molteplicità delle forme è ridotta a combinazione di elementi calcolabili. Con l'invenzione del ciber-spazio la spinta del sistema va verso la riduzione di ogni cosa alla calcolabilità. I tecnofili entusiasti stanno mettendo su un nuovo mondo totalizzante fondato sul paradigma illuminista ma difeso dalla teoria postmoderna (J. Sobchack, cit., pp. 30-31).

Quasi tutte le considerazioni dei *virtual-resisters* sono ragionevoli e convincenti. Eppure la resistenza contro il processo di virtualizzazione mi sembra un vicolo cieco, una posizione senza sbocchi, senza futuro, senza immaginazione e senza forza politica. La

ragione per cui tante considerazioni assennate non fanno una posizione credibile sta nel fatto che la scelta antitecnò, oltre a esprimere una vocazione sostanzialmente conservatrice, non riesce a problematizzare la mutazione, non riesce a immaginare le sorprese che il processo di mutazione, con tutto quel che contiene di inquietante, di preoccupante o di francamente inaccettabile, può riservarci.

Il punto è questo: l'opposizione contro l'innovazione non può che rappresentare una forza residuale, e la resistenza contro la mutazione non può che portare a un irrigidimento nostalgico. Sia ben chiaro: la resistenza contro la virtualizzazione è nelle cose, e continuerà a esserlo. Basta considerare il fatto che quattro quinti dell'umanità non possiede un telefono per capire che la connessione con l'universo virtuale costituirà un fenomeno marginale per tutto il tempo attualmente prevedibile. Ma il mondo della non connessione è residuale, e il residuo può essere potente, pesante, addirittura più forte della tendenza. Ma dal punto di vista della residualità non si possono comprendere le implicazioni della tendenza, e soprattutto non si possono cogliere le biforcazioni sorprendenti che il dispiegamento della tendenza può rivelare a chi sperimenti l'innovazione senza identificarsi con l'ideologia acritica dell'innovazione.

Caosmosi creazionista skizo-ciber

Si può resistere alla mutazione quando essa permea l'ambiente e infiltra viralmente l'organismo cosciente? La resistenza non è che una pretesa ideologica senza effetti pratici, senza potenza conoscitiva né politica. Occorre misurarsi con la tendenza dall'interno della tendenza stessa, occorre modellare e governare la mutazione facendosi mutanti consapevoli:

Se ci deve essere scelta e libertà a certi livelli antropologici superiori, questo è perché dobbiamo trovarli ai livelli più elementari della concatenazione macchinica. Ma nozioni come elemento e complessità sono qui suscettibili di un rovesciamento brutale. Quel che vi è di più differenziato coesiste con quel che vi è di più indifferenziato entro lo stesso caos che, con velocità infinita, gioca i suoi registri virtuali l'uno contro l'altro, e uno con l'altro. Il mondo tecnico-macchinico, al cui terminale l'umanità attuale si sta costituendo, è barricato fuori dagli orizzonti formati da una costante matematica e da una limitazione delle infinite velocità del caos (velocità della luce, orizzonte cosmologico del big bang, distanza di Planck e *quantum* elementare di azione della fisica quantistica, l'impossibilità di superare lo zero assoluto). Ma questo stesso mondo della costrizione semiotica è raddoppiato, triplicato, infinitizzato da altri mondi che, sotto certe condizioni, chiedono soltanto di biforcarsi al di fuori dei loro universi di virtualità e di generare nuovi campi di possibile (F. Guattari, *Chaosmose*, Parigi, 1992, pp. 80-81).

L'opposizione tra ideologia tecnofila e conservatorismo tecnofobo è falsa e paralizzante. Al di là di questa opposizione potremmo far emergere una posizione skizo-ciber.

La connessione tra mente e macchina non si svolge secondo un processo lineare; non abbiamo a che fare con un semplice potenziamento, con una somma o moltiplicazione della potenza della mente per la potenza del macchinario. Una simile idea della connessione è banale e riduttiva. Félix Guattari parla di concatenazione (*agencement*) per intendere un processo di tipo rizomatico in cui segmenti macchinici afferrano segmenti organici, segmenti coscienti, in una composizione. Il problema della soggettività, o piuttosto della soggettivazione, viene posto da Félix Guattari in termini di concatenazione di elementi che non sono soltanto umani, che non sono soltanto

storici, coscienti. Fare rizoma significa infatti mettere insieme frammenti eterogenei secondo un procedimento compositivo che è assolutamente singolare, che non può essere ridotto da una grammatica generativa del linguaggio, o del comportamento, o dello psichismo. Il processo di soggettivazione è il processo singolare di concatenazione di elementi esperienziali eterogenei che vengono montati secondo una procedura psichica e linguistica impregiudicata e singolare:

La soggettività è plurale e polifonica (nel senso di Bakhtin). Essa contiene un apparente paradosso. Come può essere così singolare per un individuo o per un gruppo? E come può fare parte integrante di concatenazioni non umane, ma architettoniche, plastiche o cosmiche come se soggetto e oggetto vi fossero confuse? Nulla dunque di meno naturale che la soggettività. Nulla di più costruito, di più elaborato, lavorato. Quel che importa è la nostra capacità di creare delle nuove concatenazioni in seno ai collettivi in cui noi viviamo, alle loro ideologie, alla loro capacità di pensare, perché sono queste concatenazioni che, di ritorno, produrranno la nostra soggettività. Questa concezione macchinica della soggettività, Félix Guattari l'ha costruita senza dubbio in contatto con la follia. Per quaranta anni, ha lavorato alla clinica di La Borde, luogo di accoglienza e di cura per questa minoranza così particolare che è costituita dagli psicotici (D. Sivadon, *Macchine reti desiderio*, in *Cibernauti 1, Elementi di psiconautica*, Castelvechchi, Roma, 1994).

I percorsi della soggettivazione sono infiniti perché singolari, dice Guattari. Questo significa che ogni qual volta l'organismo cosciente si trova di fronte a un segno – che sia intenzionale o naturale, che sia organico o inorganico, che sia umano o animale – la mente, nella sua singolarità, si mette a lavorare secondo il proprio principio compositivo. Ecco allora

che si costruiscono catene associative e prospettive interpretative, possibilità d'uso tecnico e di comunicazione sociale che non dipendono linearmente dal funzionamento della macchina, che non dipendono neppure linearmente dalla razionalità dell'attore umano ma dipendono dalla singolarità di una concatenazione.

Una prospettiva skizo-ciber ci permette di vedere il divenire rete al di fuori di ogni riduzionismo, al di fuori di ogni pessimismo tecnofobo, ma anche di ogni preconetto ottimismo tecnofilo. Il divenire rete si svilupperà secondo prospettive e possibilità singolari coinvolgendo elementi sociali, linguistici, artistici, tecnologici, organici e inorganici, coscienti e incoscienti, secondo un principio che non è universale, che non è necessario, che non è presupposto dalle condizioni scientifiche, o tecniche o politiche. Per questo possiamo parlare di prospettiva creazionista: perché la singolarità del processo di soggettivazione può aprire prospettive sorprendentemente felici o catastroficamente depressive partendo esattamente dalla stessa tavolozza di elementi. Il problema è il montaggio, le biforcazioni, le associazioni, gli svincoli e la singolarità di quel montaggio che costituisce il carattere eventuale di una traversata esistenziale irriducibile:

Conferendo ai punti di singolarità che essi afferrano una potenza particolare di traversata dei campi stratificati, i segni-particelle portatori di quanti di possibili non li doteranno di poteri universali. In effetti, le concatenazioni che incarnano le congiunzioni singolarità-macchine astratte rimangono suscettibili di essere disfatte per aprirsi ad altri possibili e ad altre contingenze (F. Guattari, *L'inconscient machinique*, Parigi, 1979).

L'alternativa tra tecnopessimisti e tecnoentusiasti si frammenta allora in un'infinità di biforcazioni e di

possibilità prospettiche, e Guattari lo dice esplicitamente in *Chaosmose*:

Piuttosto che adottare un atteggiamento spaventato di fronte all'immensa rivoluzione macchinica che sconvolge il pianeta, o di aggrapparsi ai sistemi di valore tradizionali di cui si pretende di rifondare la trascendenza, il movimento di progresso, o se si preferisce il movimento di processo deve sforzarsi di riconciliare i valori e le macchine. I valori sono immanenti alle macchine (F. Guattari, *Chaosmose*, cit., p. 81).

Dobbiamo allora resistere alla mutazione? Non c'è alcun modo di resistere alla mutazione, risponde Guattari, anche perché non c'è una sola mutazione ma ci sono processi singolari di tipo mutageno in cui segmenti macchinici e segmenti organici si concatenano dando vita all'inconscio macchinico.

Di fronte al processo di mutazione si tratta di adottare un atteggiamento di tipo autoterapeutico schizoanalitico. Cioè si tratta di leggere i processi mutageni come una caosmosi, come un magma di possibilità infinite e non pregiudicate che possono evolvere in ogni direzione. Si tratta di autoindurre processi di adeguamento alla mutazione, si tratta di seguire la via di minor resistenza alla mutazione. Si tratta di produrre le protesi più adeguate per la concatenazione organismo-macchina, organismo-ambiente, organismo-infosfera.

È interessante da questo punto di vista il lavoro che stanno svolgendo sul piano sperimentale artisti come Stelarc o come Françoise Orlan. Ma in fondo possiamo vedere tutta l'*ambient art* come ricerca di un equilibrio tra organismo-ambiente e come sperimentazione di protesi estetiche per l'armonizzazione.

In questo quadro si colloca anche un discorso sulle droghe che costituiscono il campo di protesi cervello-ambiente più aperto all'ibridazione, alla concatenazione, all'interconnessione mutagena. A questo

proposito Avital Ronell parla di protesi chimiche e suggerisce di considerare ogni discorso sulla mutazione dal punto di vista narcoanalitico. Il problema della tecnologia, osserva Ronell, è un problema di assuefazione, di dipendenza, di *addiction*:

Martin Heidegger ha scoperto che i moderni sono assuefatti alla tecnologia. Senza demonizzare il suo dominio, egli si chiese sotto quali condizioni potremmo arrivare a una libera relazione con la tecnologia (A. Ronell, *Rethinking Technologies*, cit., p. 59).

La mutazione indotta dalle tecnologie digitali, dunque, pone un problema di tipo narcoanalitico. La narcoanalisi, naturalmente, fa parte del campo generale della psicochimica. La narcoanalisi è lo studio degli effetti che le sostanze, i flussi, le forme determinano sulla mente. Ma non solo: la narcoanalisi può essere anche ricerca delle modalità (sostanze, flussi, forme) attraverso le quali creare un equilibrio tra organismo cosciente e ambiente infosferico. La narcoanalisi dunque deve studiare effetti e funzionamento di ogni agente neurotropico: sostanze di tipo chimico o naturale, flussi tecno-infosferici e anche forme e sostanze di tipo estetico. Bisognerebbe cominciare a considerare l'arte come uno dei modulatori del rapporto tra organismo cosciente e ambiente infosferico, come una delle tante possibili protesi che permettono la realizzazione di un equilibrio, o la conoscenza accurata degli squilibri, l'indagine sui punti di associazione e di biforcazione possibili, e così via. Un discorso narcoanalitico sull'arte è tutto da sviluppare, e forse l'estetica del futuro dovrà ripartire proprio da qui.

Caosnet

Con l'espressione post-strutturalismo si intende abitualmente un campo di pensiero filosofico che

parte dal rifiuto di far discendere la soggettività da una genesi di tipo strutturale. In realtà si tratta di un'espressione molto generica e può servire solo a indicare un campo di sensibilità filosofica molto differenziato. Con il pensiero di Foucault, Derrida, Lyotard, Deleuze e Guattari, per citare alcuni tra i più significativi autori riconducibili a questo campo, il processo enunciativo (l'enunciazione linguistica, ma anche l'azione politica, l'espressione artistica, e così via) si emancipa da ogni riferimento alla struttura e da ogni dipendenza storica. Il soggetto non preesiste alla singolarità delle psicogenesi, per dirlo in termini schizoanalitici.

Prendendo in prestito una parola molto controversa dal campo dell'economia, io direi che con gli autori postrutturalisti si avvia un movimento di deregolazione semiotica. Gli agenti enunciativi non sono più riducibili a un'identità e il loro agire enunciativo non è riconducibile ad alcuna norma strutturale, a nessuna grammatica generativa né consistenza storica oggettiva. Nei processi di enunciazione è possibile certo individuare delle grammatiche, è possibile individuare delle genesi storiche. Ma questi processi non sono normativi per l'agente enunciatore, non spiegano il senso dell'enunciato. Le grammatiche sono interne al divenire enunciativo medesimo, sono prodotti convenzionali della dinamica enunciativa. Allo stesso modo la genesi storica è una prospettiva elaborata dall'agente enunciativo nel corso della sua esperienza di interazione con il mondo e con gli altri agenti enunciativi.

Possiamo allora parlare di deregolazione semiotica in questo senso: quelle regole che lo strutturalismo o lo storicismo avevano considerato normative e costitutive del divenire dell'enunciazione non sono altro che temporanei costrutti convenzionali.

So bene che la parola deregolazione ha un suono ambiguo perché in campo economico è stata utiliz-

zata per descrivere lo scatenamento delle forze di mercato, l'aggressività dell'interesse privato e della competizione. In un certo senso si può ritenere che *deregulation* semiotica e *deregulation* economica appartengano a un medesimo movimento epocale, quel movimento che segna il venir meno della fiducia illuminista nella capacità regolativa della ragione. Ma pur partecipando dello stesso movimento epocale il loro presupposto è differente. I liberisti della *reaganomics* credono che il mercato, una volta liberato dai legacci della regolazione politica e sociale, istituisca un ordine autoregolato nel disordine della *deregulation*. Essi credono nella «mano invisibile», cioè in un principio regolatore di tipo spontaneo, una sorta di legge immanente all'economia capace di istituire ordine senza pianificazione. I filosofi destrutturalizzanti non credono in alcuna mano invisibile, non si attendono alcun ordine dopo l'esplosione dell'universo di riferimento della modernità.

Dopo quindici anni di cura liberista in economia, dopo il cortocircuito tra informazione ed economia che mette in moto la costruzione di una Info-Econo-Sfera in espansione illimitata, possiamo dire che i filosofi hanno visto meglio degli economisti. Dopo la fine e il fallimento delle utopie politiche e scientifiche della modernità, non c'è alcun nuovo ordine all'orizzonte, non c'è alcuna mano invisibile che produca equilibrio nelle cose di questo mondo. Il disordine si è impadronito della vita sociale, e si diffonde inarrestabilmente nei labirinti della macchina enunciativa.

La Modernità aveva attuato sui vari piani della conoscenza e dell'azione una regolazione dell'energia sociale: la ragione illuminista, il determinismo scientifico, la disciplina industriale dei corpi, l'intervento statale in economia sono stati i tentativi di regolare il flusso delle energie sociali entro strutture normative. La *deregulation* tardomoderna è lo scatenamento

dell'energia sociale in condizioni di competizione assoluta.

La potenza produttiva delle tecnologie di replicazione automatica, moltiplicata per l'energia competitiva, ha rapidamente prodotto un sovraccarico semiotico che ha effetti patogeni nel cervello sociale e nella vita quotidiana della società. La deregolazione cognitiva fa saltare tutte le forme del governo politico tradizionale. Posto in condizioni di esposizione costante allo stimolo informativo, in stato di elettroculazione permanente, l'organismo cosciente reagisce con scariche di energia impazzita, e in certi punti del Neuromagma può trovare la quiete rinunciando alla reattività, disponendosi in una condizione di disattivazione depressiva. Il mercato dell'attenzione (il tempo di elaborazione cosciente da parte del cervello collettivo) giunge alla saturazione: una massa sterminata di segni merce in espansione illimitata produce una crisi di sovrapproduzione nell'economia semiotica i cui effetti sono panico, aggressività, e alla fine *break-down* depressivo del sistema nervoso sociale.

Il pensiero post-strutturalista aveva registrato in anticipo questo terremoto, dove non serve a nulla cercare di istituire norme che pretendano di regolare il divenire caosmotico secondo finalità unificanti (la legge, l'economia, il potere). Si tratta invece di seguire una via creazionista nel divenire caosmotico. La proliferazione di mondi singolari in divenire non segue alcuna regola, se non quella immanente ai mondi singolari medesimi che si evolvono seguendo associazioni e biforcazioni imprevedibili, irriducibili a qualsiasi grammatica.

Dobbiamo rinunciare a istituire una regola normativa universale. Dobbiamo porci sul bordo che separa il territorio cartografato dall'esperienza e l'infinità di possibili generati dal caos. Servirà forse cercare l'autoregola nella creazione caosmotica, genesi

singolare del mondo, armonia con l'ineluttabile, godimento dell'imprevedibile.

Gioco finito e gioco sorprendente

Il pensiero filosofico del ventesimo secolo prepara l'avvento dell'intelligenza collettiva. La filosofia analitica, la fenomenologia, il cognitivismo, e infine il connessionismo, hanno focalizzato l'attenzione filosofica intorno alla mente come processo elaborativo astratto dalla sua dimensione psicologica, soggettiva, storica.

Martin Heidegger dichiara che la cibernetica è la metafisica dell'età atomica, e propone di vedere la Tecnica non come uno strumento (suscettibile di essere dominato e controllato dall'uomo) ma come la dimensione strutturante entro cui il mondo umano viene ridefinito. La de-psicologizzazione della mente, e la grammaticalizzazione del linguaggio (che trova in Chomski il suo teorico sistematico), conduce alla possibilità di pensare l'informatica.

Il cognitivismo e la cibernetica convergono in questo: entrambi concorrono a presentare la mente come un processo di elaborazione, e a concepire il linguaggio come comportamento senza soggettività, senza profondità psicologica o storica differenziante. Ma se la mente può essere concepita come processo di elaborazione macchinica de-soggettivizzata, allora è vera anche l'altra faccia della medaglia: la macchina può essere considerata come una mente, il comportamento intelligente può essere simulato artificialmente. Parte da qui il lavoro di quei ricercatori (informatici, filosofi, architetti della cognizione e dei sistemi) che si occupano di Intelligenza Artificiale. Le ricerche raggruppabili sotto la categoria dell'Intelligenza Artificiale hanno continuato a lungo a ruotare intorno a questo falso problema: può la macchi-

na simulare adeguatamente il comportamento umano? La risposta a siffatto problema sta in un'altra domanda: che bisogno ce n'è? Il fatto è che lo sviluppo dei sistemi automatici di simulazione ha come finalità socialmente ragionevole la sostituzione dell'uomo in quelle mansioni e in quei comportamenti che escludono la creatività, l'emozione, il piacere, la sofferenza, in quelle mansioni e in quei comportamenti che sono numerizzabili, cioè strutturati in maniera ripetitiva. La tecnica cioè può sostituire l'uomo in quei comportamenti che possiamo considerare solo contingentemente umani, ma che non sono propriamente umani.

Lo sviluppo della cibernetica va nel senso della sostituzione dell'uomo in quelle azioni che sono suscettibili di essere trasformate in successioni algoritmiche, che si tratti di azioni fisiche o di azioni linguistiche. Diciamo, in altri termini, che l'Intelligenza Artificiale può sostituire l'organismo cosciente nello svolgere quelle funzioni intellettuali che rientrano nella sfera del lavoro, non quelle che appartengono alla sfera più ampia e indefinita dell'attività.

Nell'introduzione alla terza edizione del suo libro *What computers can't do*, Hubert L. Dreyfus aveva già affermato:

La differenza tra programmi basati su algoritmi e programmi per la comprensione del discorso è precisamente la differenza tra la conoscenza a campo specificato e l'intelligenza generale: ovvero, la differenza tra aree in cui la *relevance* è stata decisa in anticipo e aree in cui determinare quel che è rilevante è, per l'appunto, il problema (H.L. Dreyfus, *What computers can't do*, 1979, p. 33).

Il problema della *relevance* (vedi in proposito *Relevance Communication and cognition* di Dan Sperber e Deirdre Wilson, Harvard, 1986) è tutt'uno con il problema del significato, ovvero dell'attività di signi-

ficazione. Cos'è la rilevanza di un segno, di una parola, di una frase? Sperber e Wilson, in *Relevance Communication and Cognition* dicono che «*relevance* è la proprietà che rende l'informazione interessante da elaborare per un essere umano». Per essere più precisi diciamo che la rilevanza è definibile nel rapporto tra un segno, il suo contesto e le intenzioni di chi lo produce:

L'insieme delle premesse usate nell'interpretare una frase costituisce quel che è generalmente noto come contesto. Un contesto è un costrutto psicologico, un sottoinsieme delle assunzioni dell'ascoltatore intorno al mondo. Sono queste presupposizioni, naturalmente, piuttosto che l'effettivo stato del mondo, che determinano l'interpretazione di una frase. Un contesto, in questo senso, non è limitato all'informazione sull'ambiente fisico immediato o sulle frasi immediatamente precedenti; le attese sul futuro, le ipotesi scientifiche o le credenze religiose, le memorie aneddotiche, le presupposizioni culturali di ordine generale, le convinzioni relative allo stato mentale del parlante possono tutte giocare un ruolo nell'interpretazione (S. Wilson, cit., pp. 15-16).

La comunicazione fra esseri umani comporta la capacità di decodificare il comportamento comunicativo in base a implicazioni intuitive, che non possono essere obbiettivate o formalizzate. Il limite dell'Intelligenza Artificiale è proprio questo: l'impossibilità di stabilire lo scarto significazionale che un segno può avere se trasferito da un contesto a un altro. L'Intelligenza Artificiale, e qualsiasi tipo di automatismo che simuli la cognizione, presuppone una relazione significativa al contesto che non può essere messa in discussione.

Potremmo riformulare ancora la questione riferendoci all'esistenza di due tipi di giochi differenti, quelli che descrive James Carse nel suo *Finite and infinite games*, 1986:

Che differenza c'è tra gioco finito e gioco infinito? Anzitutto un gioco finito si gioca con l'intenzione di vincerlo, un gioco infinito si gioca con l'intenzione di continuare il gioco. In secondo luogo il gioco finito è delimitato esternamente da regole che restringono il campo entro cui il gioco si svolge, e le regole sono i termini contrattuali e convenzionali su cui i giocatori si sono messi d'accordo. Al contrario le regole di un gioco infinito debbono cambiare nel corso del gioco. Le regole di un linguaggio vivo evolvono continuamente per garantire la pienezza di significato del discorso, perché il linguaggio vivo è un gioco infinito. Le regole di un rapporto d'amore evolvono continuamente.

E per finire, dice Carse:

I giocatori finiti sono addestrati a evitare che il futuro alteri il passato, perciò debbono nascondere le loro mosse future. [...] I giocatori infiniti al contrario si preparano a essere sorpresi dal futuro, giocano in campo pienamente aperto. La loro apertura non è quella del candore, ma è quella della vulnerabilità. Essere preparati contro la sorpresa vuol dire essere addestrati. Essere preparati per la sorpresa significa essere educati.

Potremmo dire che il lavoro appartiene alla categoria del gioco finito, mentre l'attività è un gioco infinito. L'Intelligenza Artificiale postula un'analogia tra cervello artificiale e mente organica. Ma la cosa più importante che abbiamo oggi sotto gli occhi è piuttosto la concatenazione tra mente organica e macchina cibernetica, la creazione di una mente interconnessa che muta sia il modo di operare delle macchine che quello della mente. Detto in altri termini: l'intenzione che muove l'architettura del cberspazio è l'intenzione di sostituire il lavoro umano, cioè di automatizzare tutto ciò che, in quanto ripetitivo, può essere ridotto ad algoritmi. Ciò che non ha carattere di ripetitività, cioè il campo del sorprendente, è per defini-

FRANCO BERARDI (Bifo)

zione irriducibile ad algoritmi, e dunque sfugge al campo dell'automazione: la vita, l'attività finalmente libera.

Neuromagma

Si dice che la terra sia avvolta da una sfera di psichismo in continuo aumento di spessore. La terra sarebbe dunque una sfera dentro un'altra sfera: la sfera interna sarebbe materiale, l'altra psichica, in attesa di diventare del tutto animica e pronta al decollo per più spirabile aria. Una simile tesi è una variante ottimista del fatto inconfutabile che una cappa sempre più fitta di informazioni e di visibilità proiettate a distanza copre il mondo abitato da noi. Abbiamo un bel restarcene seduti nella nostra camera col televisore e la radio chiusi e con la cornetta del telefono distaccata; ciò non toglierà nulla alla spiacevole sensazione di essere attraversati da forze estranee a noi. La crosta psichica non è che l'emulsione o la fonduta di tutto ciò che – tradotto in parole o in immagini – l'universo viene esudando. L'espressione del pensiero non è più individuale, è un orgasmo collettivo, uno spurgo di parole dette da chi non s'illude che siano credute. Di che cosa dunque si compone l'incrostazione psichica? Di carta igienica, di giornali e libri, di dépliant e annunci pubblicitari, di sternuti e ruggiti, di visioni accampate su una tela o su un vetro, di suoni messi insieme, per darci un'impressione fisica motrice, dinamica, di notizie e nozioni buttate là da appositi venditori di fumo, e in sostanza di tutto un vociferante abracadabra che dovrebbe dire all'uomo solo: ci siamo anche noi, non sei tanto solo. [...] L'anima dell'uomo singolo è

FRANCO BERARDI (BIFO)

oggi abitata come non mai da ogni sorte di spettri serviti a domicilio; e più che abitata è forse dissolta, travasata fuori di sé, incapace di riconoscersi se non incontri un altro fantasma che dica: eccomi qui, io ti somiglio (Eugenio Montale, *Auto da fé*).

Cyberspazio e cibertempo

Chiamiamo ciberspazio l'universo complessivo delle infinite relazioni possibili, in un sistema rizomatico che connette virtualmente ogni terminale umano a ogni altro terminale umano, simultaneamente, in una forma che è quella della rete.

Chiamiamo cibertempo l'intensità dell'esperienza attraverso la quale l'organismo cosciente può elaborare i dati che lo circondano nel ciberspazio.

Mentre la sfera oggettiva del ciberspazio si espande a una velocità che è quella delle tecnologie elettroniche, il nucleo soggettivo del cibertempo si evolve con i ritmi lenti della corporeità, del godimento e della sofferenza.

Nella nostra epoca, a seguito della diffusione delle tecnologie microelettroniche e delle forme di comunicazione digitale, la composizione tecnologica del mondo si sta modificando. Le modalità di appropriazione cognitiva e di reattività psichica di cui la società e gli individui dispongono non si adeguano linearmente. Gli uomini continuano, nelle loro forme di vita individuali e ancor di più nelle loro forme di vita associate, a interagire con il mondo reale secondo modelli interpretativi e modalità pratiche che si sono prodotte nel corso della lunga storia passata. Il mutamento dell'ambiente tecnologico e infosferico è molto più rapido del mutamento culturale e soprattutto del mutamento cognitivo.

Quel che è accaduto nel corso degli ultimi decenni è che la crosta infosferica si è ispessita a dismisura, il ciberspazio è divenuto sempre più densamente po-

polato, lo stimolo informativo è giunto a invadere ogni attimo dell'attenzione. Il ciberspazio tende a crescere illimitatamente ma il tempo mentale disponibile è limitato. Il ciberspazio si espande a velocità sempre maggiore, in esso i flussi di sollecitazione informativa e sensoriale circolano in tempo reale grazie all'accelerazione vertiginosa resa possibile dalla microelettronica. Il cibertempo (ovvero il tempo di attenzione disponibile socialmente) non può accelerare la sua capacità ricettiva allo stesso ritmo. Il cibertempo, infatti, è l'intensità dell'esperienza attraverso la quale l'organismo cosciente elabora i dati che lo circondano nel ciberspazio. Mentre la sfera oggettiva del ciberspazio si espande a una velocità impressionante, il nucleo soggettivo del cibertempo si evolve con i ritmi lenti della materia organica, della corporeità, del godimento e della sofferenza. Possiamo aumentare il tempo di esposizione dell'organismo alle informazioni, ma l'esperienza non può essere intensificata oltre un certo limite. Oltre un certo limite l'accelerazione dell'esperienza provoca una diminuita coscienza degli stimoli, e una perdita d'intensità che interessa la sfera dell'estetica, ma anche la sfera dell'etica. L'esperienza dell'altro si snerva, si banalizza. L'altro, divenuto parte di una stimolazione ininterrotta e frenetica, perde la sua ricchezza e singolarità, perde la sua bellezza. L'altro suscita sempre meno curiosità, sempre meno sorpresa, tende a divenire fonte di irritazione. Nella relazione interumana prevale allora il fastidio, l'ansia, la paura e, alla fine, l'aggressività.

Il ciberspazio invade fino allo strangolamento la sfera di sensibilità cibertemporale. La sensibilità è nel tempo, lo spazio è divenuto troppo denso perché il tempo organico possa elaborarlo godibilmente. È in questo incrocio di ciberspazio elettronico e cibertempo organico che si trova la questione fondamentale della mutazione in corso, la mutazione che attra-

versa gli organismi individuali, il sistema telecomunicativo universale, i popoli e l'intero pianeta.

Corpo circuitato e corpo residuale

Il problema fondamentale della transizione all'ipermondo virtuale è il rapporto tra ciberspazio e cibertempo.

Il ciberspazio è la connessione virtualmente infinita di un numero indefinito di soggetti di enunciazione che possono intrecciarsi attraverso delle linee di interconnessione multiplanari. Il cibertempo è il tempo necessario al cervello organico per elaborare l'informazione che lo circonda e lo raggiunge.

Il ciberspazio è inorganico e digitale, il cibertempo è organico e sensuale. La sensualità è un carattere insuperabile dell'esperienza umana. Non si può pensare a un'esperienza che prescinda dalla dimensione sensuale. L'esperienza non trova il suo senso che nell'elaborazione sensuale. L'erotismo, il piacere, la sensualità costituiscono l'autenticazione singolare dell'esperienza. È solo sensualmente, non intellettualmente, che io posso dire: questa esperienza è mia, questa esperienza è vera. La conoscenza non è, infatti, semplice registrazione di informazioni ma è produzione di senso, attribuzione di senso ai dati ricevuti dall'ambiente. La conoscenza non è dissociabile dalla sensualità, cioè dalla dimensione singolarizzante dell'attribuzione di senso ai dati informativi.

La subordinazione della semiosi all'economia – indispensabile perché l'attività semiotica possa essere trasformata in lavoro produttivo – produce un effetto di tipo psicopatico dentro il circuito dell'infosfera che io vorrei sintetizzare come desensualizzazione.

La desensualizzazione può essere analizzata a due livelli. Il primo è quello della desensibilizzazione: l'organismo è esposto a un sovraccarico di stimoli

che eccitano la sua sensibilità estetica ed erotica senza permettergli un'elaborazione soddisfacente di questi stimoli. Il secondo è quello dell'inflazione del senso: riceviamo sempre più segni che producono sempre meno significato.

Nel divenire della rete, e nel processo di virtualizzazione, il corpo conosce due destini contemporanei e paralleli. In primo luogo il corpo viene integrato nella rete costituendo dei circuiti organico-inorganici. Questo determina un mutamento drastico della percezione estetica. La percezione estetica è infatti fondata sul modello catartico, cioè suppone un momento di scarica orgasmica che conclude la curva dell'eccitazione e riporta l'organismo a una condizione di quiete. La bellezza della tradizione estetica occidentale è proprio definita tra i due punti dell'eccitazione e della quiete. Ma l'inserimento dell'inorganico nel circuito dell'eccitazione provoca una moltiplicazione degli stimoli, un sovraccarico informativo e un rinvio infinito della scarica orgasmica. La concezione catartica dell'arte e della bellezza viene messa gravemente in discussione.

La fenomenologia dell'arte tardomoderna può essere vista come la prova di questo fenomeno di sconnessione del rapporto tra eccitazione e godimento. La video-arte, la musica ripetitiva, lo *scratching* possono essere visti come segnali di questa inserzione del corpo nella dimensione virtuale. Ma il corpo subisce al tempo stesso un altro destino, opposto e contemporaneo a quello dell'inserzione, il destino cioè della residualizzazione. Il corpo diviene residuo marginale della rete. La virtualizzazione riguarda una parte, forse una piccola parte dell'umanità, ma questo non toglie che essa ridefinisca in qualche modo l'immaginario e la pratica sociale della maggior parte dell'umanità, se non altro per il fatto che i processi più importanti nell'evoluzione sociale complessiva si trasferiscono nella sfera delle reti. Questo determina

una residualizzazione del corpo respinto ai margini del divenire sociale complessivo. La residualizzazione del corpo desiderante lo trasforma in corpo psicotico desensibilizzato. A questa residualizzazione il corpo reagisce nell'unica maniera che gli rimane possibile: scatenando una sorta di guerra interminabile dei frammenti identitari incapaci di ricomporsi e di ritrovare il proprio senso.

Netmare

Nello scarto fra ciberspazio e cibertempo troviamo le condizioni perché il mutamento dell'infosfera, e la proliferazione delle fonti di enunciazione, si trasformi in un incubo.

Nelle *Vie dei Canti* Bruce Chatwin descrive l'impazzimento che l'irruzione prepotente e incontenibile di un nuovo regime psicosemiotico può indurre in una cultura: gli aborigeni australiani percepiscono il loro spazio e il loro ambiente attraverso rituali cognitivi particolari: i luoghi sono segnati da memorie di canti. I canti e i sogni definiscono i percorsi umani sul territorio, individuano i luoghi e le strade. Quando l'uomo bianco ha portato i suoi modelli cartografici, e ha sovrapposto i suoi segni di civiltà (le città, le ferrovie) in questo ambiente, la mutazione è stata così repentina che la mente aborigena non ha potuto elaborare adeguatamente il nuovo universo di segni. L'alcolismo e la degradazione psicofisica sono una conseguenza di questo improvviso sconvolgimento dell'universo. Lo stesso effetto di distruzione hanno subito le popolazioni indigene del Nord America, in seguito alla colonizzazione bianca.

In generale possiamo dire che quando all'interno di una cultura viene a impiantarsi un sistema di emissione semiotica del tutto eterogeneo, quella cultura è destinata a subire uno stravolgimento e una

mutazione. Lo scarto tra il formato in cui l'informazione viene trasmessa dal sistema imposto, e il formato in cui la mente collettiva è predisposta a ricevere l'informazione, produce un effetto di impazzimento: la mente collettiva non è più capace di elaborare i segnali in arrivo, non è più capace di orizzontarsi nell'ambiente materiale e infosferico, non è più capace di ritrovare le sue strade, le sue finalità. Il suo mondo è devastato, distrutto.

Precablaggio e ricablaggio dei circuiti della mente

In un saggio del 1955 dal titolo *Physiology of imagination*, il neurofisiologo John Eccles fornisce un'ipotesi esplicativa dell'attività cognitiva, particolarmente della memoria e dell'immaginazione in termini di creazione di *neuronic pathways*, di percorsi neuronali privilegiati relativamente stabili. Il processo di apprendimento consisterebbe in una specificazione (una sorta di cablaggio) di percorsi sinaptici attivati dall'esperienza, dal rapporto con l'ambiente, dalle stimolazioni provenienti dall'infosfera. Naturalmente questi percorsi non sono perfettamente definiti né immodificabili. Ogni qualvolta vi ritrovate di fronte a un certo stimolo, ogni qualvolta si ripresenta una certa esperienza tendete a rimettere in moto una certa connessione precostituita, non si tratta esattamente dell'attivazione delle stesse sinapsi, non si tratta esattamente dello stesso percorso. Un modello cognitivo è un percorso privilegiato, una via più facile delle altre, ma non è una catena di reazioni cognitive perfettamente e definitivamente specificate.

L'assimilazione di un paradigma da parte dell'organismo cosciente può essere descritta come una forma di cablaggio specializzato dei circuiti inter-neuronali, per cui, nell'universo infinito di possibi-

lità di interconnessioni sinaptiche, la mente viene a costituire un certo numero limitato di percorsi. Ma questa specificazione mantiene dei margini di *flou*, di indefinitezza. Derrick De Kerkhove ha proposto il concetto di *brainframe* che può aiutarci a comprendere meglio la questione di cui stiamo parlando. Scrive De Kerkhove:

L'idea sottesa alla nozione di *brainframe* è che le tecnologie di elaborazione di informazione incornicino il nostro cervello in una struttura, e che ciascuna di esse lo sfidi a fornire un modello diverso, ma egualmente efficace di interpretazione. Il cervello umano è un ecosistema biologico in costante dialogo con la tecnologia e la cultura. Le tecnologie basate sul linguaggio, come la radio e la televisione, possono incorniciare il cervello sia fisiologicamente, sul piano dell'organizzazione neuronale, che psicologicamente, sul piano dell'organizzazione cognitiva. Altre tecnologie, come i satelliti e le reti telefoniche, sono divenute dei prolungamenti del cervello e del sistema nervoso centrale. Queste tecnologie creano delle strutture che incorniciano l'ecosistema. Un *brainframe* è qualcosa di diverso da un atteggiamento o da una mentalità, pur essendo tutto questo e molto di più (D. De Kerkhove, *Brainframes*, Baskerville, Bologna, 1993).

La nozione di *brainframe* traduce in termini psicocognitivi il concetto di paradigma. Quello che De Kerkhove chiama *brainframe* può essere considerato come una particolare strutturazione dell'attività mentale, come una predisposizione cognitiva dell'organismo. L'attività di cognizione incarna il funzionamento di un paradigma e proietta mondi d'esperienza che sono modellati secondo un certo paradigma. Potremmo dire che il paradigma costituisce il modo in cui i processi cognitivi, percettivi e proiettivi, sono cablati.

Il paradigma è un circuito precablato della cognizione collettiva che si pone come generatore di atti

performativi della mente, cioè come episteme pratica. Il paradigma è dunque il modello di precablaggio che permette a un organismo cosciente di compiere una serie di automatismi cognitivi ogni qualvolta è posto di fronte alla necessità di interpretare i segni che lo circondano, o di emettere segni nel mondo circostante. Modificare questi automatismi, modificare il sistema di precablaggio, è evidentemente un processo difficilissimo, il più difficile di tutti. Quando parliamo di mutamento paradigmatico intendiamo la sostituzione di un sistema di precablaggio acquisito nel corso delle esperienze che l'organismo ha compiuto per un tempo lunghissimo nella sua interazione con il mondo circostante, con un nuovo sistema di cablaggio che modifica i processi di reazione psichica e gli automatismi cognitivi secondo le linee aperte dalle inedite interazioni rese possibili da un nuovo ambiente tecnologico.

Nuove possibilità di interazione comunicativa, rese possibili da una nuova tecnologia, non sono destinate a svilupparsi linearmente né a cambiare in modo omogeneo i comportamenti sociali in quanto si scontrano con automatismi cognitivi precostituiti. Il mondo è il punto di intersezione psicodinamica tra i processi singolari di elaborazione proiettiva. Ma il *brainframe*, entro il quale si svolge il processo di elaborazione proiettiva, non si modifica automaticamente quando entra in contatto con un nuovo sistema tecnocomunicativo, con una infosfera in mutamento. L'interconnessione sinaptica che rende possibile «vedere» un mondo, con l'atto stesso del proiettarne le linee paradigmatiche, interdice la percorribilità di altre connessioni e la visibilità di altri mondi. Una connessione sinaptica può essere considerata come una sorta di circuito cablato che contiene implicitamente un'interdizione cognitiva. Il sistema di interdizione cognitiva che è implicita in una connessione sinaptica è la conseguenza della cablazione di

un reticolo connettivo intersinaptico. L'abitudine culturale, gli automatismi cognitivi e psicoreattivi corrispondono a questo sistema di precablaggio. Questi automatismi rendono impossibile la percorribilità di altri percorsi sinaptici la cui possibilità è data allo stato virtuale nell'universo tecnologico e comunicativo. Se il rapporto tra mente e mondo è mediato da questo tipo di circuiti cablati, il mutamento non potrà mai essere un processo lineare, di semplice adeguamento della cognizione e del comportamento a una nuova configurazione tecnologica e infosferica.

Il cervello collettivo manifesta una specie di coazione a ripetere che è implicita nella sua cablazione: ogni qualvolta si presenta un certo problema, una certa situazione, il cervello collettivo tende a seguire determinati percorsi cognitivi di soluzione. Anche se l'ambiente tecnico e infosferico è mutato in maniera drammatica, il cervello collettivo può mantenere per tempi lunghissimi i suoi automatismi in quanto la cablazione di percorsi cognitivi continua a funzionare ben al di là della trasformazione ambientale, che pure richiede nuove soluzioni.

Una nuova concatenazione tecnologica e comunicativa crea la possibilità di nuove connessioni, e dunque di nuovi comportamenti cognitivi e sociali, ma l'attività della mente, modellata dall'infosfera preesistente all'innovazione, non può acquisire queste nuove modalità di connessione se non molto lentamente, riplasmandole man mano che vi si adegua. È per questo motivo che il dispiegamento e l'applicazione di un principio tecnologico nuovo è sempre un processo frastagliato e imprevedibile nel corso del quale vecchi problemi si sovrappongono alle nuove soluzioni. L'infosfera cambia ma la mente collettiva è precablata e non può automaticamente adeguarsi al cambiamento infosferico.

Tra universo delle emittenti (infosfera) e universo

delle riceventi (mente collettiva, psicochimica) si stabilisce un'asimmetria. Il Neuromagma è il vortice caosmotico nel quale si perde e si disorienta l'organismo cosciente tardomoderno. Ma è anche il vortice caosmotico nel quale prendono forma le nuove configurazioni ricettivo-proiettive dell'organismo, i nuovi modi di interazione neurologica.

Nelle brume e tra i miasmi che oscurano questa fine di millennio, la questione della soggettività ritorna ormai come un *leitmotiv*. Come l'aria e l'acqua non si tratta di un dato naturale. Come produrla, captarla, arricchirla, reinventarla in permanenza in modo da renderla compatibile con degli universi di valore in mutazione? Come lavorare alla sua liberazione, cioè alla sua re-singularizzazione? (F. Guattari, *Chaosmosse*, cit., p. 186).

Guattari parla a questo proposito di «ecologia del virtuale»: con questa espressione viene posto il problema che Pierre Lévy affronta parlando di nanopolitica, o di politica delle interfacce. Ecologia del virtuale significa infatti predisposizione ecologicamente finalizzata delle innervazioni sociali della tecnologia.

Getting lost in cyberspace

*Where is the life we have lost in living?
Where is the wisdom we have lost in knowledge?
Where is the knowledge we have lost in information?*

T.S. ELIOT

L'informazione non è conoscenza. L'informazione è differenza semiotica introdotta nella materia dal divenire. La conoscenza non è comprensione. La conoscenza è registrazione dell'informazione da parte

dell'organismo. La comprensione è elaborazione cosciente della conoscenza da parte dell'organismo. Perché si possa compiere il passaggio dall'informazione alla conoscenza occorre che l'organismo possa registrare il flusso informativo secondo le sue modalità e i suoi tempi. Quando l'organismo è esposto a un flusso iperveloce di informazioni, la sua capacità di registrazione è sopraffatta.

L'informazione non è conoscenza. Grazie alle nuove tecnologie dell'infoproduzione possiamo produrre in massa nuovi dati e una quantità incredibile di cifre e di informazione. Ma non si può produrre massicciamente conoscenza perché questa si forma nella mente dell'individuo che deve essere posto in condizione di separare ciò che è significativo da ciò che è irrilevante. Solo la separazione di ciò che è significativo da ciò che è irrilevante nell'esperienza che facciamo del mondo ci permette di passare dalla conoscenza alla comprensione, alla piena trasformazione dei dati conoscitivi in esperienza singolare.

Il rapporto tra significativo e irrilevante può essere definito unicamente in relazione all'esperienza singolare dell'organismo. La rilevanza di un'informazione può essere colta soltanto da un organismo cosciente che fa esperienza del mondo, e che definisce i limiti del suo mondo attraverso la sua esperienza. La possibilità di cogliere la rilevanza di un'informazione dipende dal tempo di elaborazione dell'organismo cosciente singolare, e questo tempo di elaborazione non si può contrarre indefinitamente. Nella situazione presente, come conseguenza della digitalizzazione dei congegni di trasmissione informativa, la massa di informazione disponibile nell'infosfera si espande a una velocità impressionante. Nell'universo delle banche dati la massa di informazione cresce in maniera vertiginosa, e la moltiplicazione delle emittenti e dei terminali produce una situazione in cui quanto più cresce l'informazione tanto più diminui-

sce la conoscenza. Entriamo allora nel vortice del Neuromagma.

L'intelligenza collettiva è il risultato dell'interconnessione di un numero potenzialmente illimitato di menti individuali che elaborano in parallelo, e sono poste in connessione, dall'universo delle macchine di comunicazione. L'intelligenza collettiva è il prodotto dell'estroversione tecnica della mente organica.

Le intelligenze inorganiche possono entrare in connessione tra loro costituendo un sistema il cui funzionamento complessivo è indipendente dalla volontà di ciascuno degli agenti particolari, e il cui panorama globale sfugge definitivamente allo sguardo di qualsiasi agente di controllo. Il divenire inorganico dell'intelligenza cresce infatti più rapidamente di qualsiasi tentativo di conoscenza che pretenda d'essere esauriente.

Il sistema inorganico della comunicazione tra intelligenze, prodotto dall'interconnessione di macchine di elaborazione, rende possibile l'estroversione tecnica della mente organica. Ma l'intelligenza collettiva non è soggettivizzabile, se non molto parzialmente. Entro la sfera dell'intelligenza collettiva ogni individuo si muove come un navigatore semi-cieco: quel che puoi vedere è soltanto la porzione estremamente piccola del *netscape* che ti è dato di elaborare coscientemente nel tempo limitato della tua vita e della tua attenzione. Gran parte del panorama circostante sfugge al navigatore, eppure è l'intero panorama a determinare la sua attività intelligente. Il navigatore sa che la tempesta decisiva può provenire da una parte del *netscape* che lui non ha potuto vedere, sa che l'opportunità più interessante, l'isola più fiorita, l'approdo più piacevole si trova proprio là dove lui non ha avuto modo di guardare.

Non disponiamo di alcuna mappa complessiva del territorio nel quale ci muoviamo, o piuttosto dell'oceano neurotelematico nel quale navighiamo. Non dispo-

niamo di un cielo stellato nel quale riconoscere punti di riferimento, stelle polari e carri dell'orsa dai quali ricavare un'orientamento. È sempre così quando ci si trova in un mondo. E la rete non è una rappresentazione ma un mondo parallelo, anzi una galassia di mondi che crescono in perpetuo mutamento e divergenza. Le rappresentazioni sono sistemi esauribili conoscitivamente: i mondi non lo sono.

Ma il mondo della rete ha uno statuto diverso dal mondo naturale, e anche dallo statuto del mondo urbano. Nel mondo naturale i segni non sono portatori di alcuna intenzionalità, di alcun lavoro. La natura non è un testo e l'attività di interpretazione, di fronte alla natura, è libera. Libera è l'interpretazione mitologica, libera è l'interpretazione scientifica, modelli di interpretazione del mondo naturale. Il mondo urbano è prodotto dell'artificio materiale umano. Il mondo urbano è anche, in qualche misura, un testo. I segni dell'urbano sono portatori di un'intenzione passata, concretizzata nella pietra, nella tecnica, nei rapporti sociali fra le classi, nel progetto politico.

L'attività d'interpretazione, di fronte alla città, non è perfettamente libera. È determinata da interessi sociali, da intenzioni politiche, da forme di appartenenza che rendono la verità rigida e funzionale, finalizzata e dogmatica. Il mondo della rete è un flusso costante di segni che non posseggono né referente né finalità unitaria. Perciò l'interpretazione è nuovamente libera e non deve concludersi nello scoprimento di alcuna verità.

Il navigatore deve apprendere la leggerezza, deve imparare che il punto di arrivo mobile del processo di conoscenza è soltanto l'allargamento dell'orizzonte di ciò che ci è ignoto e indecifrabile. Ma questa educazione all'ignoto è interminabile, come l'analisi secondo Sigmund Freud. La creazione di una sfera estroversa dell'intelligenza produce un'allargamento della nostra ignoranza, del nostro disorientamento e,

di conseguenza, vorrei dire, produce un'espansione del subconscio sociale.

L'insieme dell'invisibile panorama nel quale sappiamo di muoverci senza poterlo vedere è la forma allargata del subconscio: tutto ciò che non vediamo pullula ai margini dello spazio visivo influenzando l'azione intelligente. Particelle del linguaggio emerso ininterrottamente dall'intelligenza collettiva, dalla rete di connessione di tutti i parlanti, entrano nella sfera linguistica individuale agendo in essa in maniera solo parzialmente elaborata, solo parzialmente cosciente.

Freud definisce l'inconscio come «innere Ausland», la terra straniera che ci portiamo dentro, l'estraneità che ci abita spingendoci ad azioni di cui conosciamo soltanto il motivo apparente. Ma ora vediamo che l'attività mentale si estroverte nell'intelligenza collettiva interconnessa da una rete inorganica. Dal momento che questa macchina inconscia estrovertita si connette per mille fili alla mente organica, stimolandola in continuazione, essa finisce per costituire un inconscio planetario, una terra straniera che ci abita, che ci muove ad agire senza sapere quasi più nulla di noi stessi. Qui sta la paura. Qui sta il desiderio. Qui inizia il processo di singolarizzazione che è sempre questione di ritornelli.

L'inconscio inorganico. E il desiderio?

L'inconscio planetario reticolare costituisce il rovescio dell'intelligenza collettiva, la sua faccia oscura. Per poter parlare, per emettere enunciati coscienti, per poter agire socialmente dobbiamo compiere una rimozione di ciò che invade i margini del nostro spazio visivo. Questa rimozione provoca un'espansione dell'inconscio individuale e una sua commistione con l'inconscio planetario. Internet è la manifestazione di questa espansione potenzialmente illi-

mitata del subconscio. La rete permette a innumerevoli individui di trattare contemporaneamente l'informazione senza condividere il medesimo spazio di esperienza concreta. In questo senso la rete è la concretizzazione tecnica del pensiero collettivo, ma questo pensiero collettivo, estrovertendosi, si rovescia in subconscio individuale espanso. Dunque la nostra azione diviene sempre meno guidata da una volontà razionalmente governata. Per questo la politica diviene un'arte sempre più inefficace, una sorta di magia di scarsa affidabilità che si veste ipocritamente dei panni della razionalità. La genesi delle scelte sociali sprofonda sempre più in una sfera razionalmente ingovernabile, in una sfera che assomiglia alle cantine dell'inconscio. Ma l'inconscio non è una malattia, e perciò non è il caso di spaventarsi, e neppure è il caso di soffrire di nostalgia per la vecchia buona razionalità politica. Neppure l'inconscio è un teatro nel quale si rappresenta un dramma scritto altrove. L'inconscio è una fabbrica, un luogo nel quale si montano pezzi per costruire oggetti immaginari che non preesistevano all'azione di montaggio. L'inconscio è la forza che mette in moto continui mutamenti del campo conscio, dell'azione e dell'enunciazione. Freud ha individuato la forza motrice dell'enunciazione quando ha scoperto l'inconscio, ma poi l'ha subito territorializzato, trasformato in un pericolo, in un teatro nel quale si mettono in scena drammi già scritti.

Una cosa simile potrebbe capitare nella rete. Le forze paradigmatiche del vecchio mondo intervengono per riterritorializzare la proliferazione di rete. Oggi, ad esempio, la sovrapposizione di Infobahn a Internet, l'invasione dell'economico nel rizoma comunicativo, rappresenta proprio questo tentativo, questa tendenza. La proliferazione di enunciati viene normativizzata entro un principio riduttivo: l'economia. L'economicizzazione della rete, la subordina-

zione dell'intelligenza collettiva al principio economico funziona così: prima scatena un processo di espansione illimitata dell'inconscio enunciante, allargando all'infinito le frontiere del conoscibile, poi reintroduce il bisogno di garanzia, di efficacia, di competitività nel rizoma reticolare. Questo sottopone la mente organica a uno *stress* che trasforma e perverte il desiderio in mancanza. L'economia rivela di essere uno *stress* paranoico: non ci sarebbe più alcun bisogno di danaro, di quantificazione, di misurazione del tempo e dell'attività. L'attività creativa procede senza necessità di esser pagata né di pagare alcunché. Lo *stress* della competizione economica viene reintrodotta nel campo dell'attività neuro-cognitiva per cui tutto ciò che del conoscibile non è conosciuto è una mancanza, una perdita, un pericolo. A questo punto interviene il principio economico a normativizzare e territorializzare il campo del conosciuto e la frontiera tra il conosciuto e l'ignoto. Solo ora cominciamo a comprendere il senso delle oscure enunciazioni de *L'anti-Edipo*:

L'(es) funziona dovunque, ora senza sosta, ora discontinuo. Respira, scalda, mangia. Caca, fotte. Che errore aver detto l'(es). Ovunque sono macchine, per niente metaforicamente, macchine di macchine, coi loro accoppiamenti, con le loro connessioni. Una macchina organo è innestata su una macchina-sorgente: l'una emette un flusso che l'altra interrompe (G. Deleuze-F. Guattari, *L'anti-Edipo*, cit.).

L'inconscio macchinico del quale quei due ci parlano non è forse l'inconscio illimitatamente espansivo della rete? Quale prova migliore del fatto che *L'anti-Edipo* non è un libro del Novecento? Deleuze e Guattari hanno elaborato i concetti e le parole del mondo a venire, del mondo del duemilaecento che solo adesso cominciamo a intravedere:

Abbiamo solamente usato parole che, a loro volta, funzionavano per noi come piani. Rizomatica = schizoanalisi = strato analisi = pragmatica = micropolitica. Queste parole sono concetti, ma i concetti sono linee, cioè sistemi di numeri connessi a questa o quella dimensione delle molteplicità (strati, catene molecolari, linee di fuga o di rottura, cerchi di convergenza, ecc). In nessun caso ci poniamo ambizioni di scienza. Non conosciamo più né scientificità né ideologia, ma soltanto concatenamenti. E non ci sono che concatenamenti macchinici di desiderio, concatenamenti collettivi d'enunciazione. Nessuna significanza, e nessuna soggettivazione: scrivere in n (ogni enunciazione individuata resta prigioniera delle significazioni dominanti, ogni desiderio significante rinvia a soggetti dominati). Un concatenamento nella sua molteplicità lavora nello stesso tempo, necessariamente, su flussi semiotici, flussi materiali e flussi sociali. Non si ha più una tripartizione tra un campo di realtà, il mondo, un campo di rappresentazione, il libro, e un campo di soggettività, l'autore (G. Deleuze-F. Guattari, *Mille piani*, cit., p. 32).

Sguardi freddi a posturbanità: l'eccitazione senza scarica

La digitalizzazione dell'ambiente comunicativo e dello stesso ambiente percettivo agisce sulla sensibilità degli organismi umani, non c'è dubbio. Ma come studiare questo argomento? Quali strumenti di analisi, quali criteri di valutazione possiamo usare per parlare della sensibilità, del gusto, del godimento e della sofferenza, dell'erotismo e della sensualità? Non abbiamo altro strumento che noi stessi, le nostre antenne, il nostro corpo, la nostra reattività psichica ed erotica.

Ho un po' paura di parlare di questo argomento, perché temo di incorrere nelle banalità del tipo: non ci sono più le stagioni di una volta, i giovani non so-

no più allegri come ai miei tempi, e così via. Le stronzate della nonna. Eppure non possiamo rimuovere del tutto l'argomento per timore di incorrere in questo passatismo imbecille.

Il filtro dell'osservatore può agire in maniera deformante. Posso parlare della mia esperienza, del mio vissuto, posso dire che quando cammino in città mi capita sempre più raramente di incontrare qualcuno che sorride, posso dire che se esco la sera la città mi appare desolatamente vuota, e dietro le finestre intuisco il lampeggiare tetro degli schermi accesi. Ma come posso trarre generalizzazioni dalla mia esperienza? Come posso ignorare il fatto che la mia depressione rischia di agire come un filtro attraverso il quale finisco per non vedere altro che depressione perché in qualche modo il mio sguardo la proietta?

Eppure il sentimento di rarefazione del contatto, il raggelamento e la contrazione che avverto in me fanno parte della sensibilità sociale della quale sto parlando. Heisenberg ci ha insegnato che l'osservatore interviene come parte del mondo che viene osservato anche quando si parla di fisica subatomica. Figuriamoci allora se non è legittimo tener conto della sensibilità dell'osservatore quando ciò che egli osserva è proprio la sfera della sensibilità.

La fenomenologia della sensibilità è sterminata e non quantificabile. Uno strumento di analisi può essere la cronaca giornalistica della violenza quotidiana, ma soprattutto ci sarà utile il riferimento all'arte, alla letteratura, al cinema. Se parliamo di estetica parliamo di sensibilità, e non soltanto perché l'arte registra ciò che accade nel mondo umano, ma soprattutto perché l'arte oggi, per il tramite della comunicazione sociale, della pubblicità, dell'irradiazione semiotica costante, è sempre più un fattore di pervasione del sensorio collettivo.

Mario Perniola è un filosofo che si è sempre occupato dell'interazione tra discorso sull'arte e discorso

sulla sensibilità. Prima di tutto Perniola ha riconosciuto che l'epoca in cui viviamo, dopo la fine delle avanguardie, dopo la penetrazione delle avanguardie nel circuito fittissimo della comunicazione sociale, è definibile come epoca dell'estetizzazione generalizzata. L'organismo cosciente-senziente è avviluppato in un flusso di segni che non sono unicamente portatori di informazione ma anche, e più di tutto, sono portatori di stimolazione percettiva, di eccitazione. Nelle sue ultime opere Perniola sta sviluppando un discorso straordinariamente interessante sulla mutazione dell'arte nell'epoca elettronica.

La storia dell'estetica è stata fondata – fino a oggi, fino a ieri – sulla centralità concettuale e sensibile della catarsi. L'opera d'arte crea un'onda di coinvolgimento, di eccitazione, che si spinge fino a un *climax*, a una commozione catartica assimilabile alla scarica orgasmica. La bellezza, sia nella concezione classica che in quella romantica e moderna, è identificabile con il momento di un raggiungimento, di un superamento della tensione implicita nel rapporto tra organismo senziente e mondo: catarsi, armonia, sublimità. Il modello dell'armonia come raggiungimento è tutt'uno con il modello della scarica orgasmica che segue all'eccitazione del contatto fra corpi. La tensione muscolare si conclude nella pienezza del piacere. Ma quando nel circolo dell'eccitazione si introduce un elemento di inorganicità, come accade nella relazione tra un corpo umano e una macchina, come accade nella relazione tra la mente umana e le macchine elettroniche, allora tutto comincia a cambiare. L'eccitazione non prelude più ad alcun compimento. Questo spiega assai bene il sentimento particolare che induce in noi l'arte digitale, la freddezza del video, la ciclicità inconclusa dell'opera di Tinguely o della musica di Philip Glass. Ma questo non è forse il senso della nuova estetica anche quando ci riferiamo alla sensibilità erotica? L'oggetto erotico si multipli-

ca lungo i circuiti della comunicazione sociale fino a divenire onnipresente. L'eccitazione non prelude ad alcuna conclusione, ma moltiplica il desiderio fino a frantumarlo. L'inorganico si inserisce nel circuito del desiderio organico determinando un'irraggiungibilità dell'orgasmo. Il corpo viene posto in condizione di eccitazione costante senza scarica. L'aggressività e lo sfinimento conseguono a questa illimitata apertura dei circuiti dell'eccitazione. Non sta forse qui una spiegazione dell'ansia erotica che conduce alla diserotizzazione, a quella miscela di asessualità e di ipersessualità che caratterizza la vita posturbana?

La città era il luogo in cui il corpo umano incontrava il corpo umano, lo sguardo, il contatto, l'emozione lenta e il piacere. A posturbania lo sguardo si rifrange in una moltiplicazione di sollecitazioni che non preludono ad alcun contatto. Il contatto può essere precipitato attraverso la mercificazione o la violenza. Rara, improbabile è l'emozione lenta; anche la lentezza dell'emozione si trasforma poco alla volta in una merce, in una condizione artificiale che si scambia con danaro. Il tempo è scarso, il tempo si scambia con danaro. Il tempo, dimensione indispensabile del piacere, è tagliato in frammenti non più godibili. Al piacere si sostituisce l'eccitazione.

La desensibilizzazione

Per ricostruire questo passaggio nella sensibilità tardomoderna dobbiamo riferirci al passaggio dagli anni Sessanta-Settanta, gli anni della cultura hippy, gli anni della *performance* calda, del progetto di erotizzazione del sociale, al decennio Ottanta, il decennio decisivo dell'accelerazione, della rivoluzione microelettronica, della transizione posturbana. Il punk aveva urlato disperatamente contro la rarefazione del contatto, contro il deserto posturbano, e aveva

reagito con una sorta di autolesionismo isterico.

Il passaggio alla dimensione è segnata dalla *new wave* dei primi anni Ottanta che meglio si definisce come *no wave*. Nessuna onda non vuol dire immobilità o fluire costante e non ondosio, al contrario, vuol dire frammentazione infinita dell'onda, vuol dire *na-no-wave*, sommovimento infinitesimale della muscolatura, microeccitazione subliminale incontrollabile.

Gli anni della *no wave* a Manhattan, la scena di quegli anni che preludevano al crollo nervoso, alla paralisi sensitiva. L'irrompere dell'eroina nell'esperienza esistenziale della transizione posturbana fa parte di questo processo di adattamento a una condizione di eccitazione senza scarica. L'eroina concede il *de-branchement*, la sconnessione dal circuito della sovraccitazione ininterrotta. E poi l'AIDS. E inutile insistere sull'effetto di catastrofe emozionale che la sindrome di immunodeficienza contagiosa ha avuto e continuerà ad avere accumulandosi nella psiche collettiva, producendo timore del contatto, sensibilizzazione negativa, paura.

È difficile valutare a pieno gli effetti che la paura del contagio ha avuto nelle forme di vita quotidiana, ma possiamo prevedere che lo shock culturale prodotto da questa malattia si sedimenti nella percezione, nel desiderio, soprattutto nelle generazioni che crescono con la consapevolezza di un pericolo insito nel contatto fisico e nell'erotismo. Gli effetti profondi dell'AIDS non li possiamo misurare ancora; in questo decennio l'AIDS ha colpito psichicamente una generazione che si era già formata, e ha così modificato gli orizzonti esistenziali e culturali, senza poter agire nella profondità delle attese, nell'immaginario desiderante. La digitalizzazione dell'esperienza comunicativa appare non casualmente contemporanea alla diffusione dell'ansia da contatto che la sindrome porta con sé. Vibrazioni di desiderio freddo.

Nell'ipermondo

Cultura è precisamente l'organizzazione della situazione presente nei termini di un passato.

M. SAHLINS, *Islands of history*

Gli antenati, che avevano creato il mondo cantandolo erano stati poeti nel senso originario di poiesis, cioè creazione. Nessun aborigeno poteva concepire che il mondo creato fosse in qualche modo imperfetto. La vita religiosa di ognuno di essi aveva un unico scopo: conservare la terra com'era e come doveva essere. L'uomo che andava in walkabout compiva un viaggio rituale: calcava le orme del suo antenato. Cantava le strofe dell'antenato senza cambiare una parola né una nota, e così ricreava il creato

B. CHATWIN, *Le vie dei canti*

Il prefisso «iper»

Ne *Le vie dei canti* Bruce Chatwin ci racconta come la cartografia aborigena del territorio australiano si costruisce attraverso segni onirici o attraverso le linee dei canti. La realtà fisica del mondo viene resa comprensibile attraverso la proiezione dei canti degli antenati che definiscono percorsi e frontiere o attraverso la fissazione di racconti di sogni che semiotizzano il territorio. Quando su quel territorio giungono

no le ferrovie e i pali dell'elettricità, a una cartografia se ne sovrappone un'altra, a un codice di semiotizzazione dello spazio e della relazione se ne sovrappone uno nuovo. Le due cartografie si intersecano e per un certo periodo di tempo vivono insieme con effetti bizzarri e conseguenze talvolta dolorose nello psichismo collettivo.

Durante tutto il periodo della colonizzazione l'incontro tra gli indigeni e i colonizzatori mette in moto processi di sovrapposizione semiotica: il nuovo modello di semiotizzazione si sovrappone a quello tradizionale, ma il modello semiotico tradizionale tenta di interpretare la novità culturale secondo le sue categorie, fin quando può farlo.

Quando gli spagnoli giunsero nelle terre centro e sudamericane si trovarono di fronte ad accoglienze molto diverse. In alcuni casi gli indigeni riconobbero i colonizzatori come divinità profetizzate dalle mitologie. Ma l'imposizione dei nuovi codici di semiotizzazione pratica ed epistemica produssero effetti di disintegrazione del tessuto culturale preesistente. Il contatto tra due culture così lontane, eterogenee, come quella spagnola e quella amerindiana, produsse effetti molto forti su entrambi quei mondi, ma per le popolazioni amerindiane si trattò di una vera e propria catastrofe. Indagini di storia della demografia hanno calcolato che nel continente amerindiano abitavano dieci milioni di persone, dopo due secoli di presenza europea la popolazione era ridotta a meno di tre milioni. L'immane carneficina fu prodotta in gran parte dalla diffusione di virus ai quali la popolazione europea era abituata da millenni ma che per la popolazione indigena rappresentavano un flagello insostenibile. Questa catastrofica epidemia è indissociabile da una catastrofe psichica che colpisce la popolazione assoggettata a causa della disgregazione degli schemi interpretativi tradizionali e della degenerazione della interazione culturale con l'ambiente.

Come sul piano della diffusione di epidemie anche sul piano culturale possiamo descrivere l'effetto della colonizzazione in termini di invasione virale, in termini di diffusione di agenti mutageni che ri-semiotizzano mostruosamente l'immaginario indigeno provocando la fine di quel mondo.

Per certi aspetti il passaggio che noi stiamo attraversando ha caratteristiche analoghe a quelle del passaggio subito dalle popolazioni indigene sottoposte all'imposizione di un nuovo sistema macchinico e culturale. Quello che sentiamo nella nostre orecchie è il ronzio della Metamacchina, la macchina che parla un linguaggio che noi non possiamo parlare ma che parla attraverso di noi. È questo il rumore di fondo che si può udire nelle epoche di risemiotizzazione, nelle epoche di transizione da un regime tecnocomunicativo globale a uno più complesso e più potente. La potenza enunciativa della macchina digitale è incomparabilmente superiore alla potenza enunciativa dell'intero macchinario comunicativo predigitale. Il ronzio della Metamacchina è quello che ronzava nelle orecchie dei popoli indigeni sudamericani di cui parla Pierre Clastre. Il ronzio della Metamacchina è quello che ronzava nelle orecchie dell'umanità tardo-neolitica nel corso della transizione digitale che oggi stiamo vivendo.

A me viene naturale definire la situazione che si determina nel corso di questo passaggio con il prefisso: «iper». Usiamo il prefisso «iper» per intendere oggetti concettuali che, pur mantenendo la propria testura, sono trasferiti in una dimensione semiotica di maggiore complessità e quindi ridefiniti nel loro funzionamento. Parliamo ad esempio di ipertesto per intendere un dispositivo testuale composto di testi interconnessi secondo principi che non sono di tipo sequenziale (come nel caso dell'oggetto concettuale che siamo abituati a definire testo), ma secondo un principio di tipo associativo non lineare. Un

nuovo principio, di maggiore complessità di quello sequenziale, si è sovrapposto al funzionamento comunicativo del testo, ma l'oggetto testo mantiene le sue caratteristiche sequenziali.

Frederic Jameson, in *Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism* 1984, chiama «iperspazio» un campo nel quale l'esperienza locale non coincide più con il luogo nel quale essa ha luogo. Ogni tecnologia induce mutamenti dell'interazione umana fino a produrre una mutazione dell'organismo sociale e un ambiente completamente nuovo. L'ambiente non è infatti un ammasso passivo di oggetti che circondano l'organismo, ma il processo attivo di mutamenti nell'interazione tra l'organismo cosciente e i suoi oggetti, cioè la materia della sua esperienza proiettata nel mondo dalla percezione e dalla proiezione dell'organismo cosciente medesimo.

Nell'introduzione alla seconda edizione di *Understanding Media*, McLuhan scrive:

Per poter far fronte alla circolazione di dati alla velocità della luce in situazioni di sovraccarico informativo, gli uomini ricorrono allo studio delle configurazioni. [...] Gli studenti di oggi crescono in un mondo configurato elettricamente. Non è un mondo di ruote ma di circuiti, non di frammenti ma di modelli integrati. Lo studente di oggi vive miticamente e in profondità. Nella scuola, però, incontra una situazione organizzata per mezzo di informazione classificata (M. McLuhan, *Understanding Media, Introduction to the Paperback Edition*, p. VI).

E continuando, McLuhan spiega che quando si crea un nuovo ambiente tecnocomunicativo non significa affatto che i vecchi oggetti scompaiono, significa che questi vengono riconfigurati secondo un modello interpretativo – e quindi anche pratico e produttivo – eterogeneo rispetto agli oggetti a cui viene applicato:

Il contenuto di questo nuovo ambiente è il vecchio ambiente dell'età industriale. Il nuovo ambiente rielabora quello vecchio radicalmente come la televisione rielabora il film. Il contenuto della televisione è il film.

La televisione è ambientale e impercettibile. Noi siamo coscienti solo del vecchio ambiente. Quando la macchina di produzione era nuova creava gradualmente un ambiente il cui contenuto era il vecchio contenuto della vita agraria e dell'artigianato. Questo vecchio ambiente era elevato a una forma di arte dal nuovo ambiente meccanico. La macchina ha trasformato la natura in una forma di arte. Per la prima volta gli uomini hanno cominciato a vedere la natura come fonte di valori estetici e spirituali (M. McLuhan, *Understanding Media, Introduction to the Paperback Edition*, cit., p. VI).

Lo sviluppo di una nuova tecnologia, e particolarmente di una nuova tecnologia di comunicazione, crea un nuovo ambiente cognitivo che riconfigura l'ambiente oggettuale.

Il prefisso «iper» (nell'uso che intendo farne) sta a significare il passaggio di un sistema semiotico a una dimensione più complessa di interpretazione e dunque di funzionamento.

Quando un sistema di oggetti materiali o concettuali, di eventi esistenziali, di procedure comunicative o sociali viene ricodificato da un agente semiotico che non appartiene a quel medesimo sistema di oggetti, si verifica una risemiotizzazione che cambia il funzionamento del sistema di oggetti in questione. Si è verificato un trasferimento «iper», un passaggio di dimensione interpretativa e quindi anche pratico-epistemica. Parliamo di iper-realtà per intendere la realtà vista da una coscienza che non appartiene a quella realtà. L'iper-mondo nel quale cominciamo a muovere i primi passi è il mondo analogico risemiotizzato da una macchina di enunciazione discreta – ovvero anche il mondo fisico risemiotizzato da una macchina di enunciazione virtuale – o anche il mondo materiale risemiotizzato da una macchina di

enunciazione digitale. Una definizione complessiva dell'epoca in cui viviamo è stata tentata negli ultimi decenni da autori come Daniel Bell che ha proposto la definizione di postindustriale per definire il modello economico e sociale che si delinea in seguito all'applicazione diffusiva delle tecnologie elettroniche. Invece, François Lyotard ha proposto il concetto di postmodernità per definire il modello culturale che corrisponde alle trasformazioni postindustriali. Naturalmente queste definizioni vanno accolte come approssimazioni che non pretendono di esaurire il loro oggetto, ma che possono essere utilizzate come concetti-utensili provvisori, in attesa di una più approfondita analisi e di un più completo dispiegamento del processo in corso. Ma, dal punto di vista antropologico, il processo essenziale al quale stiamo assistendo è quello del sovrapporsi di dimensioni eterogenee e della compenetrazione sincronica di temporalizzazioni differenti.

Descrivere l'effetto di sovrapposizione tra modelli pratico-epistemici differenti è più interessante che delineare utopie futurologiche e improbabili cristalline architetture di un panorama *tecno-clean*.

La comunicazione digitale si innerva sul substrato culturale delle riemergenze arcaiche. La finanza planetaria determina drammatiche ristrutturazioni economiche che incidono nella vita quotidiana di popolazioni che fino a ieri vivevano in condizioni di produzione preindustriale.

La diffusione della comunicazione televisiva diffonde modelli di comportamento e attese consumistiche ed esistenziali che spesso si contaminano con gli strati immaginari di integralismi tradizionali. Il processo di mondializzazione – che si è accelerato e compiuto nel corso degli anni Ottanta – si presenta come un fittissimo intreccio di sovrapposizioni.

Che cosa si sovrappone, in ultima analisi? Si sovrappongono dei sistemi di codificazione semiotica,

dei sistemi di interpretazione, dei sistemi di interazione pratica con l'ambiente.

La sovrapposizione degli sguardi

Un ottimo punto di vista per occuparsi di questa questione è l'immaginario letterario della contaminazione. La fioritura letteraria che nasce dalla contaminazione tra cultura indiana e cultura angloamericana è una delle più ricche e appassionanti fioriture letterarie di tutti i tempi. Autori come Salman Rushdie, V.S. Naipaul, Anita Desai, Bharati Muckerjee, pur nell'enorme differenza di stili e di culture, di temperamenti, di provenienze etniche e religiose, sono accomunati da un tratto essenziale: portano nella loro formazione tracce culturali del subcontinente, eppure hanno assimilato non solo la lingua ma il punto di vista dell'occidente anglo-americano. Non si tratta dell'incontro tra due culture, ma della macerazione di molteplici strati che si decompongono accostandosi. Il proliferante immaginario magico dell'induismo e l'ossessione integralista dell'islamismo indiano o pakistano, la lenta dissoluzione dei riferimenti a un'infanzia incantata, la rassegnata registrazione di violenze e di guerre, di carneficine inenarrabili: tutto questo sta dietro la formazione dello stile di autori pur diversissimi come Anita Desai, Bharathi Muckerjee, Salman Rushdie. La raffinatezza ironica del loro sguardo occidentale sta proprio nel fatto che dietro quello sguardo risiede la consapevolezza di altre profondità, di altri strati, di altri, inconciliabili, punti di vista.

La letteratura cosiddetta post-coloniale (uso questa espressione anche se mi pare inadeguata e rozza) è in primo luogo coscienza ironica della contaminazione, è capacità di vedere la razionalità e il benessere dell'occidente dal punto di vista di una perennità

dell'arcaico che non pretende di giudicare ma relativizza, allontana. Ma anche, al tempo stesso, è capacità di vedere la religiosità e il fatalismo orientali dal punto di vista di una razionalità acuminata, di un distacco adulto.

The Holder of the World, il romanzo di Bharati Mukerjee, è la storia di una donna della fine del diciassettesimo secolo raccontato da una donna che vive oggi, nel decennio della realtà virtuale.

«Vivo simultaneamente in tre diverse zone temporali». Così comincia il romanzo. C'è una donna, una scrittrice, che vive in America ai nostri tempi. Il suo fidanzato, Venn, è di origine indiana e fa il programmatore informatico. Sta elaborando un programma che si chiama X-2989, che sta per 29 ottobre del 1989. Il programma è finalizzato a simulare minuziosamente in *Virtual reality* l'ambiente infosferico di quel giorno di ottobre dell'89. La sua ricerca consiste nella ingestione massiccia di dati: tutti i giornali, carte meteorologiche, elenchi telefonici, passaggi di satellite, programmi televisivi, dibattiti politici... Sai quanti assegni sono stati scritti quel giorno, quanti acquisti sono stati fatti con *credit card*? Venn lo sa. Quando il *data base* è completo, lavorerà sull'interazione con una personalità.

Il romanzo racconta inoltre la storia di Hannah Euston, una ragazza nata nel New England alla fine del '600. La mamma di Hannah viene rapita dai pellerossa, o almeno così credono i puritani abitanti di Salem, la cittadina del New England dove Hannah vive gli anni dell'infanzia. Ma non è vero: Hannah sa, ha sempre saputo senza poterlo mai confessare a nessuno, che la madre era consenziente, che voleva fuggire con quell'uomo pellerossa. Hannah Euston rimane così orfana e viene allevata da dei conoscenti. Un giorno giunge dall'Inghilterra Gabriel Regge, un uomo che la vuole sposare. Hannah parte con lui per l'Inghilterra, ma poi Gabriel si associa alla Compagnia delle Indie

e parte per la costa orientale indiana. Vivono insieme nel Coromandel, sul Golfo del Bengala finché Gabriel diventa un pirata. Seguono avventure di vario genere: Gabriel muore, Hannah, rimasta sola con una governante induista, inizia la sua avventura nel mondo indiano. Anche Hannah viene rapita da un uomo, come la sua mamma. È un *rajah* che combatte con i Moghul contro il potente Aurangzeb. Ma per sapere come va a finire la storia, la narratrice deve andare a cercare documenti, gioielli, incisioni, dipinti di epoca Moghul, e in particolare un diamante. Venn le è d'aiuto con i suoi congegni di ricostruzione virtuale di istanti perduti nel tempo...

«Iper» è l'effetto di costante ridefinizione che noi compiamo rispetto al passato. Il passato non è affatto immobile come possiamo supporre. Esso, come una giacca di *taffetà*, cambia per noi man mano che, allontanandocene, cambiamo posizione. Lo ha scritto, mi sembra, Kundera. Il prefisso «iper» rende questo effetto di risemiotizzazione, che si verifica quando alla cognizione sociale data si sovrappone una macchina enunciativa più complessa. Nel corso di questa sovrapposizione il mondo esistente non scomparire, non viene cancellato e neppure superato. Piuttosto viene risemiotizzato, cioè viene visto secondo una prospettiva che ne muta il significato e il funzionamento. Perciò è legittimo definire il passaggio di fine millennio come il passaggio dell'ipermodernità. Ipermoderno è il mondo in cui le realtà culturali esistenti, l'eredità concreta della storia moderna e della tradizione arcaica, vengono risemiotizzate da un principio di tipo astratto e digitale che tende all'uniformità su scala planetaria. Il principio uniformante della digitalizzazione non cancella le differenze bensì le integra, modificandone l'interpretazione e la percezione da parte dei soggetti stessi che in quelle culture vivono.

I dati reali del pianeta permangono: permangono i territori, le città, le persone in carne e ossa, le ribel-

lioni sociali, i movimenti di lotta, le opinioni e le superstizioni. Ma il gioco decisivo si svolge altrove, in una sfera che non è attingibile né modificabile dalla residuale concretezza. Le grandezze del mondo sono reali ma il gioco decisivo si svolge a livello di rapporti, non di grandezze. Il gioco decisivo si svolge nei processi di produzione numerica: questi semiotizzano l'ipermondo residualizzando la forma immediata della materia. Il residuo non scompare, anzi può accumularsi pericolosamente fino a esercitare una pressione catastrofica, ma esso rimane residuo, massa incapace di dar forma a se stessa e al mondo circostante. La fisicità elaborata dal Neolitico permane, con le sue macchine, i suoi corpi e il suo psichismo. Ma il codice che la interpreta e la rende universalmente comprensibile è un codice noo-litico, irriducibile alle culture concrete esistenti che sono di derivazione neolitica.

Il mondo è sempre più interconnesso, ma non per questo unificato, economicamente e politicamente. Il particolarismo locale non offre via di fuga da queste implicazioni. In realtà, le moderne storie etnografiche sono forse condannate a oscillare tra due meta-narrative: una di omogeneizzazione, l'altra di emergenza, una di perdita, l'altra di invenzione. Dovunque nel mondo le distinzioni sono distrutte e ricreate (J. Clifford, *The predicament of culture*, Harvard, 1988).

La connessione non implica necessariamente omologazione, unificazione, riduzione formale. Segmenti eterogenei si possono connettere mantenendo la loro eterogeneità. Il problema si pone a livello di interpretazione e di elaborazione sociale. È a questo livello che una surcodificazione si rende necessaria.

L'ipermondo è la sfera in cui gli oggetti eterogenei del mondo sono interpretati secondo un codice generato da una macchina paradigmatica che non appartiene all'insieme di oggetti del mondo, ma che è ca-

pace di leggerli e di produrre un effetto di autointerpretazione che modifica il funzionamento degli oggetti medesimi e il processo che guida la loro produzione.

L'integrazione funzionale

Quando la ferrovia taglia le Vie dei Canti gli aborigeni non possono più riconoscere il territorio che gli antenati hanno loro consegnato, né i segni che vi hanno impresso. Il territorio diviene incompatibile con le cartografie oniriche delle quali dispongono da millenni. Allo stesso modo, oggi, il territorio fisico e culturale del pianeta viene riattraversato, riquadrato e risemiotizzato da una macchina enunciativa che non lo cancella, non lo stravolge materialmente (come ha fatto negli ultimi due secoli la macchina industriale), ma semplicemente lo duplica spettralmente. E, dopo averlo duplicato spettralmente, lo pervade di virus interpretogeni mutanti.

Cos'è un virus interpretogeno? Un congegno macchinico-linguistico che genera interpretazione. I virus interpretogeni mutanti sono gli agenti di enunciazione che producono la mutazione del cervello collettivo tardomoderno della nostra società.

Voglio sottolineare il fatto che in alcuni casi uso il prefisso «tardo» piuttosto che il prefisso «iper», davanti alla parola «moderno». Non è casuale. Tardomoderno è un termine che indica l'esaurimento e lo svuotamento delle forme ereditate dalla modernità, il depotenziamento e, in alcuni casi, l'impazzimento dei meccanismi di controllo e di socializzazione come lo Stato, l'ideologia, la nazione. Iper-moderno è un termine che permette invece di cogliere lo spostamento della dimensione proiettiva e semiotizzante su un piano più complesso e astratto di quello della realtà esistente. La mutazione in corso si gioca nel

rapporto tra permanenza delle strutture pratico-epistemiche della tarda modernità e l'emergenza di forme tecnologiche e comunicazionali di tipo postmoderno. In questo squilibrio si verifica la creazione di mondi di vita e di interazione simbolica di tipo ipermoderno.

La mutazione in corso è definibile anche come un mutamento di formato degli agenti di enunciazione (ovvero dell'universo delle macchine emittenti) a cui non corrisponde automaticamente un mutamento di formato degli agenti di interpretazione, ovvero dell'universo degli organismi riceventi (gli esseri umani con le loro orecchie, occhi, cervello...). La mutazione è provocata dai virus interpretogeni mutanti, cioè da quei dispositivi che producono un adattamento cognitivo degli organismi all'ambiente infosferico, un adeguamento del formato delle riceventi al formato delle emittenti. Ammesso che questo adeguamento sia possibile, il che non è sicuro. L'antropologia si è occupata per lo più di descrivere la struttura delle culture come realtà di tipo sincronico. Essa infatti si è costituita epistemologicamente come scienza dei modelli culturali a statuto sincronico, e ha ricevuto il suo *imprinting* dallo strutturalismo. Ma questo, oggi, le impedisce di vedere quel che vi è di più interessante. Quello che oggi appare più interessante è un'analisi dei processi di trasformazione che coinvolgono le culture quando si verifica il contatto, la contaminazione, l'intersezione e la sovrapposizione di reticoli culturali eterogenei.

La contaminazione interculturale è uno dei fenomeni predominanti della nostra epoca, a causa dell'integrazione economica planetaria, dell'intensificazione degli scambi e degli spostamenti, dello spostamento di capitali e di lavorazioni. Alla contaminazione interculturale che procede in maniera accelerata sul pianeta da diversi decenni viene oggi ad aggiungersi un fenomeno nuovo: quello della virtualiz-

zazione e dell'intreccio tra universo virtuale e universo fisico-culturale. La formazione dell'ipermondo deriva proprio dalla sovrapposizione del paradigma digitale, acentrico e rizomatico, sulla realtà di un territorio fisico e psichico di tipo arboreo, gerarchico e materiale. Nel divenire della cultura globale i criteri di valutazione, le motivazioni e le attese possono subire un processo di omologazione. Ma le differenze locali si redistribuiscono e si ridefiniscono attraverso procedure di autointerpretazione mutagena.

L'eredità delle culture tradizionali, delle mitologie e dei rituali iscritti nella storia delle culture, non si dissolve al contatto con la mondializzazione capitalistica. Al contrario questa eredità interferisce, talvolta in modo sinergico, e talvolta in modo conflittuale, con la nuova informazione, con il modello epistemico e pragmatico che la mondializzazione capitalistica porta con sé.

I media svolgono naturalmente una funzione essenziale in questo processo. Nel corso degli anni Ottanta il processo di mondializzazione ha compiuto un balzo straordinario grazie alla diffusione delle tecnologie elettroniche che hanno reso possibile un'accelerazione assoluta nella velocità di circolazione dei segni, dei sistemi socio-simbolici e quindi dell'effetto psichicochimico che questi mettono in moto. Le tecnologie di comunicazione istantanea hanno prodotto una circolazione in tempo reale dell'informazione finanziaria, ma anche una circolazione estremamente rapida e pervasiva dei flussi immaginari che modellano la psiche sociale.

L'integrazione economica si è accompagnata a un processo di omologazione dei modelli di consumo e, naturalmente, televisione e pubblicità hanno avuto una funzione decisiva in questo processo creando le condizioni di un'assimilazione e integrazione delle culture, dell'immaginario, delle attese e delle motivazioni che muovono il sociale. Ma questo non signifi-

ca che l'omologazione prevalga rispetto all'integrazione. Il capitalismo non funziona essenzialmente come omologazione, ma come potenza di sovradeterminazione semiotica. Mentre i media producevano un'omologazione dei valori culturali si metteva in moto, contemporaneamente e in controtendenza, un movimento di riterritorializzazione, di ricucitura dei sistemi di valore tradizionali. Il capitalismo realizza il suo dominio non solo omologando i bisogni e le attese di consumo, ma soprattutto attraverso la risemiotizzazione delle forme culturali identitarie.

Basti un solo esempio per chiarire come si verifica questo tipo di integrazione e di sovradeterminazione. In *Anatomia della dipendenza* Takeo Doi descrive il modello psicologico della dipendenza che i giapponesi definiscono «amae»: l'appartenenza affettiva, la dipendenza come rassicurazione reciproca e come forma di riconoscimento tra esseri umani. La formidabile trasformazione capitalistica che il Giappone ha conosciuto negli ultimi decenni non si spiega soltanto con l'omologazione dei bisogni e dei consumi. Per spiegare la potenza del capitalismo giapponese di questi ultimi decenni occorre tenere conto del fatto che la specificità psichica e antropologica di quella cultura ha potuto essere piegata e funzionalizzata al perseguimento di una finalità economica integrata. In questo senso possiamo parlare di sovradeterminazione semiotica: un sistema di valori simbolici – come l'«amae» – ha potuto essere conservato nella sua struttura interna, ma l'interfaccia semiotica e il valore di funzionalità di questo sistema si è ridefinito e ha assunto una nuova finalità.

Il modello culturale dell'«amae» ha funzionato come collante di un sistema di dipendenza sociale che ha saputo garantire un consenso quasi inattaccabile alla politica di sviluppo accelerato e di supersfruttamento.

Quando il vincolo di dipendenza che tradizionalmente lega l'individuo alla famiglia in termini di ap-

partenenza affettiva rassicurante viene rifinalizzato verso la grande azienda capitalistica questo valore tradizionale subisce una sovradeterminazione che lo trasferisce in una dimensione «iper».

Il ritorno del rimosso

Nel processo di integrazione ipermoderna le culture tradizionali sono soggette a un processo che stravolge e conserva al tempo stesso i caratteri tradizionali piegandoli alla finalità dominante dell'economia.

Le trasformazioni culturali indotte nelle società tradizionali dalla sussunzione entro il modello capitalistico andrebbero analizzate in maniera specifica.

In primo luogo, quando il modo di produzione capitalistico si impone in una realtà di tipo tradizionale assistiamo a una rapida acquisizione di competenze produttive e, implicitamente, di competenze cognitive che vengono a modificare radicalmente il rapporto tra gli uomini e il loro modo di vita. Ma questo non può accadere in maniera omogenea, e di conseguenza si creano scarti e differenziazioni nelle competenze, fino a lacerare il tessuto sociale tradizionale. La partecipazione al circuito comunicativo planetario produce una rapida ed esasperata attesa di consumo che non va di pari passo con un aumento della capacità di consumo. Nelle società industriali classiche le differenziazioni e le segmentazioni si sono stratificate nel corso di molte generazioni in modo tale da creare difese sociali e mediazioni culturali che non esistono nelle società tradizionali. La conseguenza è un'esasperata competizione tra coloro che sono attratti dentro il processo dell'ipermodernizzazione e una rottura dei vincoli di solidarietà che appartenevano alle società tradizionali. Quel che fa impressione all'osservatore occidentale, quando si affaccia sul-

la realtà di società recentemente modernizzate, è la brutalità con cui si esprimono i conflitti e le tensioni competitive tra gli attori del gioco economico. Ciò è dovuto al fatto che i vincoli sociali ereditati dalla cultura tradizionale non hanno più alcun valore di fronte a processi di arricchimento, di socializzazione e di esclusione che si sviluppano secondo regole sconosciute fino a ieri e non assimilate.

Nel corso degli anni Ottanta, e poi, esplosivamente, negli anni Novanta, questa esaltazione delle attese di consumo ha prodotto un effetto di criminalizzazione delle società in trasformazione che non ha precedenti. Inoltre la delusione che segue all'insoddisfazione delle attese di consumo produce reazioni di riaffermazione aggressiva dell'identità tradizionale e una difesa disperata di quei valori tradizionali che l'ipermodernizzazione ha fatto saltare senza sostituirli con sicurezze materiali né psicologiche alternative. L'integrazione funzionale ha ridefinito i sistemi simbolici tradizionali piegandoli alla finalità capitalistica. Ma quando il capitalismo comincia a produrre effetti di tipo conflittuale ecco che i valori tradizionali e le forme di appartenenza arcaiche rimosse dalla modernizzazione ritornano con una violenza accresciuta dal rancore, dall'impotenza, dal sentimento di esclusione. Il nazionalismo, l'integralismo religioso, l'aggressività etnica sono forme di questo riemergere del rimosso che fa da controcanto all'illusoria omologazione ipermoderna. E, per finire, in alcune società tradizionali sottoposte a un rapido processo di modernizzazione capitalistica, spesso succede che i nuovi valori economicisti – l'esaltazione della competizione e del successo – quando non distruggono i valori tradizionali di appartenenza familiare e i vincoli di solidarietà di clan, si integrano perversamente con essi trasformandoli in strutture di tipo mafioso.

Per tutte queste ragioni la mutazione ipermoderna si accompagna e si intreccia con un riemergere di

quelle forme culturali che, di fronte al pericolo di essere respinte nel limbo della residualità, hanno ritrovato una funzionalità come agenti di massima violenza della competitività capitalistica.

Per leggere questo groviglio di residualità e di ricodificazione semiotica che attraversa il corpo residualizzato, ma non dissolto, della società si può utilizzare come chiave la coppia concettuale deterritorializzazione-riterritorializzazione.

Ne *L'anti-Edipo* Deleuze e Guattari definiscono la storia del capitalismo come processo di deterritorializzazione ininterrotto. La deterritorializzazione è il passaggio da una situazione codificata secondo regole di tipo tradizionale a una situazione in cui il codice capitalistico rende aleatori e nomadici i sistemi di riferimento. Il capitalismo non è fondato su alcuna codificazione simbolica particolare e può indifferentemente appropriarsi di ogni simbolo ricodificandolo secondo le sue finalità e le sue procedure di semiotizzazione. Ma l'effetto psichico della deterritorializzazione indotta dal capitalismo nei sistemi culturali di tipo tradizionale produce un secondo movimento che Deleuze e Guattari chiamano riterritorializzazione, un movimento cioè di ricerca di identità capace di ricostruire quella rassicurazione che il capitalismo non è in grado di garantire. La riterritorializzazione non restaura un territorio originario, un'identità etnica, sociale, psichica, autenticamente originaria, ma costruisce un territorio fantasmatico rassicurante, pone in essere un'identità che si pretende originaria e autentica, ma che in effetti è solo una strategia aggressiva nei confronti dell'altro. Il processo di mondializzazione ipermoderna comporta un retro-movimento di localizzazione regressiva, di affermazione aggressiva di identità che si pretendono originarie e che sono in realtà proiezioni fantasmatiche.

Proprio perché si fonda sulla diffusione di tecnologie di comunicazione senza presenza, l'ipermoder-

nità mette in moto un processo di cancellazione del riferimento al luogo identificabile, un processo di ubiquizzazione delle fonti di enunciazione. L'economia virtuale è una dimensione atopica. Ma il luogo cancellato è sostituito da un inferno di attese insoddisfatte, di promesse non mantenute e di marchingegni che confondono l'identificazione. L'ubiquità telematica cortocircuita le identità aprendo la strada a una deriva che solo una piccola parte dell'umanità può accettare consapevolmente. Per il resto il bisogno di territorializzazione riemerge potente nello psichismo degli individui e dei gruppi, ma anche nelle strategie politiche dei grandi apparati politici, delle nazioni e degli stati.

Cyberchina nel Neuromagma planetario

La nozione di antropologia cognitiva o – meglio di antropologia della cognizione – permette di comprendere i processi di mutazione molto meglio di quanto possa fare una metodologia strutturalista dell'antropologia e della teoria cognitiva. Questa nozione infatti implica l'idea di una morfogenesi della cognizione, l'idea di una trasformazione dei modelli di attività cognitiva, una trasformazione legata al mutamento storico, sociale, produttivo, tecnologico, comunicativo.

L'ortodossia strutturalista in ambito antropologico e in ambito cognitivista considera il funzionamento della mente umana nelle sue determinazioni psicologiche, sociali e culturali, come il succedersi delle manifestazioni di una struttura invariante e come l'esecuzione di un programma iscritto in maniera relativamente immutabile nella mente umana.

Secondo questo modello teorico il montaggio degli elementi compositivi che costituiscono le culture e i comportamenti psichici, seppur infinitamente mute-

voli segue un modello generativo sostanzialmente invariante. Proviamo invece a vedere il divenire delle culture dal punto di vista della plasticità radicale della mente umana, proviamo a considerare gli schemi cognitivi come temporanei e mutevoli momenti di fissazione di un flusso creazionista che non è strutturato. Ecco, proviamo a descrivere questo divenire dei modelli cognitivi partendo dai processi di interazione mente-mondo.

La linea di ricerca aperta da McLuhan permette di descrivere la cognizione in modo più duttile, più elastico, come continua rimodellazione delle interfacce mente-mondo, proprio perché collega la cognizione alle condizioni ambientali, tecnologiche e comunicative entro cui l'attività cognitiva concretamente si svolge. Le tecnologie attraverso le quali si comunica modellano la disposizione cognitiva, le forme di ricezione e di elaborazione. Quando l'ambiente tecno-comunicazionale muta, il rapporto tra emissione e ricezione perde il suo equilibrio e poco alla volta viene determinandosi una specie di asimmetria e disarmonia nei formati dell'infosfera e della mente ricettiva. Si mette in moto allora un processo di riadeguamento, un processo di slittamento paradigmatico. Attraverso questo slittamento e questo riadeguamento il sistema mente-mondo si ridetermina: si trasformano cioè sia le modalità di ricezione ed elaborazione mentale sia le strutture culturali di base. Merlin Donald scrive:

Tipi specifici di cultura umana hanno effetti diretti sulla cognizione individuale. In effetti, si potrebbe dire che il carattere essenziale dell'umanità risiede non tanto nel linguaggio quanto nella capacità di rapido mutamento culturale (M. Donald, *Origins of the Modern Mind*, Harvard, 1993, p. 9).

Il divenire culturale agisce sulle modalità stesse della cognizione e della percezione. I mutamenti dell'inte-

razione tra mente e mondo sono la nervatura essenziale del divenire culturale stesso. Un approccio di questo genere mi pare assai più utile di quelli ortodossi dell'antropologia e della psicologia cognitiva se si vuole comprendere il processo di transizione ipermoderna nel quale l'intero pianeta si trova oggi coinvolto. La transizione ipermoderna è infatti una sorta di ridefinizione continua del rapporto tra sistema di emissione e sistema di ricezione, del rapporto tra mente e mondi di vita, tra modalità di comunicazione e tecnologie di comunicazione. Trasformazione socioculturale e mutazione dell'organismo psicocognitivo si determinano reciprocamente fino a diventare quasi la stessa cosa. In questo senso la storia appare oggi mostruosamente assorbita dentro l'antropologia.

Sulla scena planetaria della transizione ipermoderna sempre meno assistiamo a conflitti consapevoli, a scambi politicamente governabili, sempre meno assistiamo allo svolgersi di un discorso finalizzato e lineare. Sempre più assistiamo a contaminazioni, sovrapposizioni, sorde lotte e guerre non dichiarate nel corso delle quali muta continuamente la composizione chimica della società. Le lingue si incrociano, i sistemi simbolici e i codici interpretativi si stratificano, rinviano l'uno all'altro trasformandosi in specchi deformanti. E la realtà schizza fuori, allucinazione proiettata da mille diverse fonti, interpretata da mille diverse riceventi, punto di incontro mutevole tra fasci di interpretazione proiettati da punti proliferanti e stratificati. Da dove possiamo incominciare a tracciare le linee di una fenomenologia della transizione ipermoderna?

Una fenomenologia della transizione ipermoderna dovrà prendere in considerazione la letteratura post-coloniale anglo-indiana e anglo-pakistana, la commistione fantastica di elettronica e *chador* nelle città islamiche, la poetica dello *scratching* e il *rap*, il *pas-*

sing linguistico etnico e sessuale nello *sprawl* tele-politano occidentale. Al centro di una fenomenologia dell'ipermodernità dobbiamo mettere l'interdipendenza tra mutamento tecnocomunicativo e mutazione dell'organismo sociale cosciente.

Una sera di polveroso sole a Canton andavamo in bicicletta lungo il fiume confusi nello sciame fruscianti di operaie che pedalavano pesanti e leggere. Sulla nostra testa sfrecciavano le autostrade cittadine e lungo le facciate dei palazzi in ristrutturazione muratori con musica *rap* nelle orecchie-*walkman* arrampicavano impalcature di bambù. Nei grandi magazzini un Mao di ceramica bianca benediceva la folla che si accalcava a comprare. A un tratto provai quasi un sentimento di paura per quello che stava accadendo nei luoghi, nelle persone, nella mente.

La trasformazione culturale che sta investendo il mondo cinese è un argomento straordinariamente appassionante e complesso al quale si dovrebbero applicare i metodi analitici dell'antropologia. Qui voglio soltanto tracciare le linee di una ricerca da affrontare, un giorno o l'altro, in maniera sistematica, per comprendere la presente e futura trasformazione (che riguarda circa un terzo dell'umanità, in quanto coinvolge l'intero mondo del Pacifico), ma anche per comprendere, in retrospettiva, l'esperienza della rivoluzione culturale della quale a mio avviso fino a questo momento abbiamo capito pochissimo, obnubilati dalle categorie interpretative del tutto semplificate dell'ideologia marxista-leninista prima, e poi dalle categorie astratte dell'ideologia dei diritti umani che prescindono dalla concreta schiavitù sociale ed economica della maggioranza dell'umanità.

La trasformazione ipermoderna realizza l'integrazione delle diverse aree culturali entro il modo di produzione capitalistico a dominante postindustriale e digitalizzata. Questa integrazione sussume i diversi

modelli produttivi entro il sistema della divisione globale del lavoro e al tempo stesso omologa le attese di consumo riconfigurando, senza cancellarle, le grandi conglomerazioni dell'immaginario.

Le forme tecnologiche della comunicazione sono il fattore principale di integrazione; esse ridefiniscono il funzionamento simbolico dei sistemi immaginari, senza cancellarli e senza annullarne le componenti elementari. Il lavoro di ricodificazione si esercita sul montaggio, non direttamente sui materiali.

Un'antropologia dell'ipermodernità dovrebbe ridefinire il concetto stesso di differenza culturale e dovrebbe metterci in condizione di vedere il doppio funzionamento simbolico di ogni sistema culturale. Ogni sistema culturale possiede infatti un'interfaccia tra il codice simbolico volto verso l'interno (teso a salvaguardare l'integrazione interna e le marche di appartenenza) e un codice simbolico volto verso l'esterno teso a rendere possibile l'integrazione comunicativa e quindi anche la possibilità di un'integrazione produttiva. Un'impostazione di questo genere permetterebbe di riconsiderare le specificità culturali in una prospettiva morfogenetica, dandoci la possibilità di comprendere il loro divenire ipermoderno, la loro interna ridefinizione e il loro predisporre a una integrazione esterna.

La funzione intellettuale nella civiltà cinese

In questi anni gli economisti e la stampa dedicano un'attenzione considerevole a quello che sta accadendo in Cina. Il paese di mezzo, nell'epoca di Deng Hsiao Ping, ha avviato uno dei processi di modernizzazione e di sviluppo più impressionanti che si siano mai visti. A cavallo tra gli anni Ottanta e gli anni Novanta il colosso cinese ha raggiunto un tasso di crescita annuo di oltre il dieci per cento. In effetti se disaggreghiamo i dati ci si presenta un fenomeno an-

cora più impressionante. Infatti non tutta la Cina è in fase di crescita; le regioni agricole e desertiche del Nord, l'immenso corpo centrale del paese, non hanno conosciuto l'accelerazione spaventosa di cui si parla, anzi si trascinano lentamente nella stasi e sono colpite da un'ondata di disoccupazione agricola senza precedenti nella millenaria storia cinese. L'accelerazione produttiva è tutta concentrata nelle regioni della fascia costiera, da Shanghai a Canton. In quell'area la crescita annua è di molto superiore alla media nazionale del dieci per cento e raggiunge e supera l'incredibile tasso del venti per cento. Riuscite a immaginarvi che cosa significhi un incremento produttivo annuo del venti per cento? Significa un tasso di mutamento del mondo delle cose, delle forme della vita quotidiana, del volume di scambi comunicativi, del panorama urbano e dell'infosfera, talmente rapido, talmente accelerato, talmente vertiginoso, da provocare un effetto straordinario di disorientamento e di rimodellazione dello psichismo sociale.

Un lavoro sugli effetti psicologici e psico-cognitivi della mutazione cinese dovrebbe impegnare le energie intellettuali di psicologi, antropologi e linguisti. Si tratta di un lavoro tutto da compiere (a mia conoscenza non esistono lavori organici in questo senso). Qualche tentativo è stato compiuto da autori come Leo Vandermeersch (*Le nouveau monde sinisé*, Parigi, 1992), ma siamo soltanto agli inizi.

Certamente la Cina costituisce una sfida a ogni ipotesi di tipo innatista e strutturalista in antropologia e in linguistica. Non è un caso che la scuola chomskiana non ha mai affrontato in maniera sistematica i problemi posti alla linguistica e al cognitivismo dalla mente cinese.

Per comprendere la transizione in corso nei suoi risvolti antropologici e nelle sue manifestazioni psico-cognitive è indispensabile adottare un approccio metodologico dinamico e morfogenetico perché nel

contatto tra diversi sistemi tecno-ambientali emergono non soltanto differenze di tipo culturale, ma anche diversità nei processi di appercezione cognitiva. Nella contaminazione prodotta dalla mondializzazione economica e comunicativa assistiamo a una trasformazione che non interessa soltanto l'ambito culturale, ma anche le modalità cognitive di percezione, memorizzazione, immaginazione e proiezione del mondo. Del resto l'analisi della trasformazione cinese è stata fino a questo momento appannaggio dell'economista o del politologo, mentre per comprendere a fondo quel che sta accadendo – e quindi anche le prospettive, le possibilità di tenuta e le probabilità di esplosione del mondo cinese – occorre mobilitare le risorse concettuali dell'antropologia, occorre scandagliare gli aspetti cognitivi della mutazione. Non pretendo certo di svolgere un compito di tale complessità. Qui mi limito ad alcune note sul rapporto tra cognizione e sistema tecnocomunicativo nella cultura cinese con un particolare riferimento alla funzione intellettuale come collante della storia e della civiltà cinese.

Gli intellettuali svolgono, nella storia cinese, una funzione strutturalmente fondativa molto più di quella che svolgono gli intellettuali nella storia dell'Occidente. Non dimentichiamo che la civiltà cinese ha una stabilità di lunghissimo periodo che si può spiegare con il predominio etnico degli Han, ma anche, e forse soprattutto, con il carattere particolare del rapporto tra lingua parlata e scrittura.

La scrittura ideografica (o forse meglio logografica, secondo il suggerimento di Vandermeersch) prescinde dalle caratteristiche fonetiche della lingua parlata e fissa un sistema di segni estremamente complesso ma anche estremamente stabile, che permane al di fuori delle vicissitudini temporali e delle differenze geografiche.

Le lingue che si parlano in diverse regioni dell'im-

pero cinese sono completamente diverse dal punto di vista fonetico, ma la loro trascrizione è la stessa, e garantisce così l'intercomunicabilità tra diverse regioni e diverse popolazioni. Il ceto intellettuale possiede la chiave di questa comunicazione, per questo assume una funzione di collante sociale indispensabile, garantendo la continuità della civiltà imperiale nello spazio e nel tempo. Perciò si può definire la scrittura logografica come un codice interlinguistico che dà alla lingua cinese il carattere di lingua di civiltà. Inoltre, come osserva Granet, nel primo libro de *La pensée chinoise* (Albin Michel, 1968, traduz. it. Adelphi, 1971) la scrittura ideografica non è affatto organizzata per esprimere dei concetti astratti, come si crede abitualmente; essa preferisce piuttosto simboli carichi di suggestioni pratiche e dotati di efficacia attiva:

I cinesi attribuivano ai loro emblemi un potere di raffigurazione che essi non distinguevano affatto da una efficienza realizzatrice.

Questo ci aiuta a comprendere meglio il significato dell'operazione fondamentale compiuta da Confucio e dal confucianesimo, cioè la rettificazione dei nomi: adeguare i nomi alle cose significa mettere il mondo sociale (convenzionale) in armonia con il mondo naturale. E questo ordine dipende essenzialmente dal rispetto delle ritualità capaci di strutturare il comportamento comunicativo umano e delle etichette che costituiscono l'elemento portante dell'azione sociale.

Il nucleo delle idee politiche di Confucio consisteva nell'osservanza dei riti e nella rettificazione dei nomi (He Zhaowu, Bu Jinzhi, Tang Yuyuan, Sun Kaitai, *An intellectual history of China*, Foreign language Press, Beijing, 1991, p. 26).

Vediamo bene che, in questa prospettiva, la funzione essenziale dell'operazione intellettuale non è quella

(propria dell'intellettuale occidentale) di distinguere tra il vero e il falso (operazione critica) per rendere possibile una scelta politica che può essere rivolta in direzioni diverse, ma è quella di istituire e trasmettere l'ordine corretto dei segni in quanto questo implica e contiene l'ordine corretto delle cose, delle azioni e delle relazioni sociali (operazione performativa):

I segni grafici mal si distinguono dai simboli con virtù magica. Del resto la loro utilizzazione da parte degli uomini ne dimostrò la perfetta efficacia. Quando furono inventati i segni grafici i demoni fuggirono via gemendo, gli uomini presero potere su di essi. Il primo dovere del capo è quello di fornire agli uomini i simboli che permettono loro di addomesticare la natura. [...] Dare le denominazioni corrette è, in effetti, il primo obbligo del governo. Il Principe ha la missione di mettere ordine nelle cose e nelle azioni. Egli accorda le azioni alle cose. E raggiunge lo scopo fissando le denominazioni e i segni della scrittura (Granet, op. cit., p. 37).

Intellettuali e conformismo in Cina

Nella storia cinese questo ruolo della codificazione simbolica è concretizzato socialmente nella burocrazia celeste. Ma questa, assai più che un ceto sociale, va vista come una funzione culturale e strutturale. Perciò i rivolgimenti sociali e politici che accompagnano la storia cinese non intaccano la sua struttura invariante che molto impropriamente possiamo identificare con il feudalesimo, perché, mentre nel feudalesimo europeo è determinante l'alleanza tra funzione militare dell'impero e funzione simbolica della Chiesa, in Cina non vi è alcun riferimento a una trascendenza religiosa che giustifichi e legittimi dall'esterno il potere militare imperiale. La codificazione è del tutto immanente e del tutto indipendente dal potere militare.

La gerarchia non serve a trasmettere un potere trasferibile in base alle vicissitudini militari. Serve a trasmettere un codice che sta a fondamento del potere medesimo, e che trova in sé la propria coerenza e la propria efficienza.

Per questo la Lunga marcia e la vittoria della Rivoluzione comunista del 1949, pur modificando in modo profondo i rapporti sociali e dislocando il sistema del potere politico, non incisero sul carattere fondamentale della tradizione cinese, che possiamo definire tradizione mandarinale, o burocratico-intellettuale: perché questa si trova a monte della struttura sociale, nelle forme di trasmissione del sapere sulle cose e dunque delle modalità di efficacia. E per questo la rivoluzione culturale lanciata ufficialmente da Mao Zedong con la dichiarazione in 16 principi dell'8 agosto del 1966 rappresenta una rottura senza precedenti nella storia cinese, oltre che nella storia delle rivoluzioni politiche del ventesimo secolo.

Dal momento che io non sono mai stato marxista-leninista, né maoista dogmatico, provo un fastidio straordinario per quei pentiti del marxismo-leninismo che, tarantolati dalla scoperta della superiorità dell'illuminismo europeo, hanno perduto ogni capacità di giudizio storico, e hanno finito per ridurre senza tante storie la Rivoluzione culturale a qualcosa di univoco, per identificarla con gli orrori della storia del socialismo realizzato e dello stalinismo.

Non c'è alcun dubbio sul fatto che nel corso della rivoluzione culturale sono stati commessi crimini atroci, ma la Rivoluzione culturale è in realtà un processo di complessità insondabile nel quale confluiscono tendenze contraddittorie e problematiche diversissime. Dal punto di vista storico è assai probabile che la rivoluzione culturale sia stata promossa da Mao Tze Tung con intenti che sono poi stati sovvertiti dallo svolgimento di quel processo per il semplice fatto che il conformismo dominante nella cultura di

quel popolo – e il peso della tradizione e del conservatorismo collettivista – hanno prevalso sulla spinta innovativa implicita nell'originaria concezione della Rivoluzione culturale. Quando finalmente ci sarà la possibilità di occuparsi di questo processo con serietà storica e senza l'assillo dell'isterico conformismo antimaoista – che ha carattere denghista ed economicista in Cina, e carattere nouvelle philosophistico e democraticista in Europa – potremo dire che nella storia della Rivoluzione culturale si debbono distinguere:

- la pressione sociale esercitata dalla prima leva scolarizzata di massa nella storia della Cina in singolare coincidenza con un processo del tutto simile che si manifestò nel '68 in tutto il mondo;

- un problema di occupazione della forza lavoro scolarizzata che venne affrontato trasformando gli studenti e gli intellettuali in operatori di una campagna di culturalizzazione gigantesca che non ha paragoni nella storia;

- un movimento contro l'economicismo che coincide con l'egualitarismo operaio che si diffonde in tutto il mondo durante gli anni Sessanta e raggiunge il suo culmine nel movimento di lotte nel ciclo dell'auto in America e in Europa;

- l'esplosione del problema della democrazia contro la dittatura burocratica e il conformismo. Bisogna ricordare che l'ultimo punto della dichiarazione in 16 principi dell'8 agosto 1966 (documento fondamentale nella Rivoluzione culturale) suona così: «Le minoranze vanno rispettate perché spesso la verità sta dalla loro parte».

È vero che nel corso della rivoluzione culturale si verificarono episodi di persecuzione politica di massa, di violenza e di oppressione delle minoranze in nome di un conformismo populista e dogmatico. Questo è testimoniato da una vasta letteratura, dalla cinematografia più recente, da centinaia di vittime

delle persecuzioni compiute dalle Guardie rosse. Ma non bisogna dimenticare che la vastità di quel processo significava anche una straordinaria eterogeneità di componenti, di comportamenti e di tendenze. Come non si può parlare del movimento rivoluzionario egualitario del '68 in Europa e nel mondo come se fosse stato qualcosa di omogeneo e indifferenziato, così non si può parlare della Rivoluzione culturale cinese in termini indifferenziati. Come nel '68 europeo si sovrapposero e si mescolarono componenti staliniste, terroriste, dogmatiche e componenti libertarie, componenti populiste e veteroindustrialiste e componenti innovazioniste e postindustrialiste, così anche nella Rivoluzione culturale si possono individuare perlomeno quattro tendenze:

- una tendenza operaista e libertaria che aveva una base di particolare forza a Shanghai e si raggruppava intorno a Chen Po Ta;

- una tendenza interessata soprattutto al problema della democrazia nel partito che si manifestò attraverso la proclamazione della dichiarazione dell'8 agosto, e che raccoglieva il suo seguito tra i quadri intermedi del partito che si identificavano intorno a Yao Wen Yuan;

- una tendenza dogmatica studentista e intellettualista che istituì una specie di conformismo violento proponendosi la conquista del potere all'interno del partito. Questa tendenza si può identificare intorno a Chang Ching e Chang Chung Chao (autore degli scritti che animarono la campagna anticonfuciana del 1974, l'uomo che, rifiutando di pentirsi, al processo di Pechino pronunciò un'arringa difensiva consistente solo nelle parole: mi rifiuto mi rifiuto mi rifiuto);

- una tendenza ultramilitarista, certamente radicata in alcuni settori dell'esercito, che mirava alla costruzione di un regime di terrore stalinista identificabile in Lin Piao.

Il conformismo e la violenza sono da considerarsi caratteri peculiari della rivoluzione culturale, oppure, più realisticamente, caratteri generali che discendono dalla storia cinese, dall'impronta confuciana nella vita politica e nella trasmissione del sapere, dalle stesse strutture antropologiche costitutive della relazione sociale in questa civiltà?

Il conformismo non è affatto scomparso dopo la fine della rivoluzione culturale. Il processo contro Chang Ching e gli altri e poi l'ininterrotta repressione a cui è stata sottoposta ogni minoranza intellettuale e ogni opposizione politica sono là a testimoniare, fino alla sanguinosa eliminazione del movimento emerso nel giugno '89. La pratica dell'autocritica non è affatto scomparsa, la delazione capillare continua a essere basilare nel sistema sociale cinese, l'isolamento e l'emarginazione, la censura e la persecuzione sono più che mai in auge nel regime modernizzato e ultraliberista degli anni Novanta.

Nel decennio della modernizzazione si è messa in moto una mutazione vorticoso nell'economia, nella società, nelle attese e nell'immaginario. Si può descrivere il modello di sviluppo economico e sociale che si è affermato nel periodo denghista in termini di ultraliberismo capitalista coniugato con l'autoritarismo feudal-gerarchico e concentrazionario.

Ma una definizione di questo genere non basta a descrivere la profondità della mutazione cinese. Per comprendere i processi politici della Cina odierna dobbiamo far riferimento alla struttura antropologica di questa società, e in particolare al rapporto tra gruppo e individualità. Per ragioni che andrebbero analizzate in termini di antropologia e di psicologia sociale, non esiste, nella società cinese, una percezione dell'individualità paragonabile a quella caratteristica delle società occidentali. Per questo la politica dei diritti umani proposta alla società cinese è astratta, e risulta incomprensibile per l'immensa maggio-

ranza degli uomini e delle donne di quel paese.

Nell'ambito del modello familiare e collettivista, che è caratteristico della società cinese tradizionale, la ritualità strutturante che sta alla base dell'organismo sociale non può essere efficacemente contraddetta e neppure evitata. L'individualità non fonda la propria realtà se non attraverso la codificazione rituale. Sarebbe interessante mettere Freud a confronto con la Cina; forse scopriremmo che la psicogenesi dell'individuo freudiano non funziona per descrivere la formazione della sessualità in Cina.

Il ruolo di surcodificazione degli scambi simbolici svolto dalla scrittura ideografica rende impossibile un'autofondazione critica del pensiero. Nella storia del pensiero cinese non si è mai determinata la rottura kantiana, non si sono mai determinate le condizioni di quello che nella tradizione filosofica occidentale chiamiamo pensiero critico.

Anche la ricezione della dialettica hegel-marxiana da parte di Mao Tze Tung avviene in un contesto che non è quello della critica kantiana, della soggettività trascendentale strutturante.

La specificità filosofica del pensiero cinese si deve spiegare a partire dal contesto antropologico entro il quale esso si esprime. Il ruolo sociale svolto dall'etichetta regola minuziosamente le possibilità di espressione individuale entro un contesto comportamentale che non può essere né ignorato né violato senza conseguenze di emarginazione, incomunicabilità e, al limite, di repressione violenta. La mutazione ipermoderna agisce proprio su questo contesto antropologico, introducendovi una rottura che la rivoluzione culturale non è riuscita a produrre. La potenza mutagena dei virus tecnologici della comunicazione elettronica, della digitalizzazione e dell'immaginario omologato planetario è molto più pervasiva e sconvolgente della potenza politica che la Rivoluzione comunista e in particolare la Rivoluzione cultura-

le riuscì a esprimere. La mutazione ipermoderna che investe da dieci anni la fascia costiera cinese integrandola al sistema immaginario planetario agisce come un elemento di ridefinizione di questo campo psicochimico e cognitivo. L'assorbimento della Cina nell'universo ipermoderno ha un effetto radicalmente innovativo non solo sul piano economico e sociale ma anche sul piano delle tecnologie di comunicazione e sul piano antropologico-cognitivo. L'introduzione delle tecnologie elettroniche costituisce un elemento innovativo che alla lunga si può rivelare assai più profondo e radicale di quanto non lo sia la trasformazione economica (anche se, naturalmente, le due cose sono strettamente collegate). Già l'introduzione della televisione su scala di massa ha costituito un fattore di omogeneizzazione dell'immaginario, delle attese di consumo, e quindi del mercato. Ma la televisione coinvolge il suo utente come consumatore di informazione e quindi modifica le sue abitudini mentali e il suo immaginario, non ancora le sue competenze cognitive.

L'introduzione dell'informatica e delle tecnologie di produzione digitale dell'informazione potrebbe determinare una rottura radicale nello statuto della scrittura, della trasmissione del sapere e quindi della funzione intellettuale.

Si consideri un fatto: data l'immensa complessità della scrittura ideografica non è mai stato possibile introdurre in Cina la macchina da scrivere come utensile di larga diffusione. Se la tastiera deve avere tanti tasti quanti sono i caratteri elementari sarebbe stata necessaria una tastiera di proporzioni colossali: trecento tasti corrispondenti ai radicali oppure quarantamila tasti corrispondenti ai caratteri composti. Impossibile, per cui il lavoro di scrittura ha continuato a svolgersi prevalentemente a mano, fino a pochi anni fa.

Il problema si è posto in maniera diversa quando dalla tastiera meccanica si è passati alla tastiera del-

la macchina elettronica, in quanto il computer ha la possibilità di moltiplicare le prestazioni grafiche della tastiera. Ecco allora che, partendo da una tastiera di tipo fonetico, diviene possibile ricostruire l'intera gamma degli ideogrammi attraverso un sistema di tipo compositivo che ha però la sua base nella trascrizione fonetica «pinin». Se volete scrivere l'ideogramma «ren» (che significa uomo, e che è rappresentato attraverso due linee semicurve che si incontrano formando una specie di lambda) dovete battere i tasti corrispondenti alla trascrizione fonetica: «r» (che in cinese suona come una specie di «g» arrotondato) «e», e «n».

Ci sono altri metodi di computerizzazione della scrittura ideografica ma tutti fanno riferimento a una base alfabetica. Nelle scuole cinesi da alcuni anni si impara l'alfabeto fonetico e questo renderà possibile una progressiva acquisizione della competenza alfabetica che a sua volta creerà le condizioni per un accesso di massa all'informatica. Qualcosa accade, in questa maniera, nell'appercezione grafico-linguistica del mondo, nella competenza comunicativa di base e di conseguenza nella stessa struttura cognitiva.

Ma questo non è che un esempio. Il fatto è che la funzione strutturante della società cinese (il lavoro intellettuale come ritualità fondativa e performativa) sta entrando in crisi. Questa crisi è ben percepita dall'intellettualità cinese. La rivolta dell'89 conteneva un riferimento esplicito a questo problema (volontà del ceto intellettuale di partecipare al circuito internazionale della comunicazione, democratizzazione informativa) e anche un'istintiva paura delle conseguenze che questo processo può avere sull'identità cinese.

In queste note introduttive a una ricerca ancora da svolgere sulla mutazione antropologica e cognitiva dell'ipermodernità voglio dire in sintesi questo: lo scenario che si apre intorno al Pacifico a fine millen-

nio non è semplicemente quello dell'integrazione al modello economico capitalistico, ma quello di uno slittamento verso una crisi delle identità antropologiche fondamentali e perfino dei paradigmi cognitivi che strutturano la relazione sociale.

Scenari di una Cina in esplosione

La trasformazione della Cina in un nuovo, immenso settore dell'economia capitalistica internazionale è considerata come la nuova frontiera dello sviluppo del mercato planetario. Ma la grande opportunità è accompagnata da un grande pericolo. Riuscirà questo paese a superare lo shock culturale e lo sconvolgimento sociale che la trasformazione capitalistica ha messo in moto?

Anche se se ne parla molto poco, negli ultimi anni si sono moltiplicate le rivolte contadine nel Qinghai islamico e in varie zone del centro e del sud-est. La modernizzazione dell'agricoltura ha provocato un'onda di disoccupazione di dimensioni bibliche (si calcola che i contadini che hanno perduto il loro lavoro siano tra gli ottanta e i centotrenta milioni). Decine di milioni di persone senza lavoro si stanno concentrando nelle città in condizioni di marginalità pericolosa. L'intera storia della Cina (e su questo Mao ha sempre insistito) è fondata su un equilibrio delicato tra città e campagna. Se questo equilibrio viene turbato lo spostamento di manodopera dalle campagne verso le città può produrre disoccupazione di massa e contraccolpi politici dalle conseguenze incalcolabili.

È vero che il viaggiatore che si trovi a camminare per le strade centrali di Canton è impressionato dalla massa di persone relativamente ben vestite e ben paciate che affollano allegramente i grandi magazzini per comprare roba d'imitazione a prezzi occidentali. Ma quale percentuale rappresentano questi impoma-

tati consumatori rispetto all'oceano smisurato della popolazione cinese in movimento?

Nel supplemento dell'«Economist» *The World in 1994*, in un articolo dal titolo *Giant China*, Jim Rohwer scrive:

Il successo della prima fase della riforma è quel che rende l'attuale momento pericoloso. Diversamente dai paesi della sfera sovietica la Cina ha condotto la riforma in maniera graduale. Questo ha avuto il merito di dare all'economia e alla società la possibilità di adeguarsi al mutamento in modo non doloroso. Ma metà dell'economia cinese che non è ancora riformata è meno suscettibile di riforme graduali. Le aziende industriali di proprietà statale che ancora occupano circa cento milioni di operai urbani sono tanto improduttive quanto le loro controparti sovietiche. Il governo ha sempre avuto paura di fare qualcosa di serio su queste mostruosità per timore dei disordini politici, soprattutto in zone sensibili come quella di Shanghai. In Cina le compagnie statali hanno funzionato meno come imprese che come sistemi di assistenza. I lavoratori, e le loro famiglie, dipendono dalle aziende non solo per il salario ma anche per l'abitazione, l'assistenza medica e l'educazione. Perdere il lavoro sarebbe come perdere la possibilità di sopravvivenza.

In effetti negli ultimi tempi si riconosce la necessità di un rallentamento del ritmo di sviluppo, ma la macchina è messa in moto, e a un certo punto gli squilibri sociali potrebbero cumularsi in forme di rivolta politica dagli esiti imprevedibili.

Nella prima fase della riforma la liberalizzazione ha favorito una parte dei contadini che hanno potuto vendere direttamente i loro prodotti sul mercato; ma nel momento in cui cominciano a manifestarsi gli effetti dell'inflazione ecco le prime rivolte contadine. Nella prima fase della riforma l'occupazione è stata protetta a costo di mantenere interi settori a bassissima produttività, ma quando la nuova borghesia im-

prenditrice e i gruppi internazionali che hanno investito cominceranno a pretendere una razionalizzazione le città potrebbero diventare polveriere piene di disoccupati. L'unità politica del paese è un tabù che potrebbe essere messo in discussione dall'internazionalizzazione economica e da quella comunicativa. Dice ancora Jim Rohwer:

Le cose sono rese peggiori dal fatto che le tasse sono raccolte dai governi provinciali; dato che i governi provinciali sono diventati più forti, la parte di tasse che va al governo centrale ha cominciato a declinare.

E Alvin Toffler, in un'intervista comparsa su «Wired», ha detto a questo proposito:

Se io abitassi nella Cina del sud, parlassi cantonese e non mandarino, come i singaporeni e i taiwanesi, e come i cinesi d'oltremare, e qualche burocrate di Pechino mi dicesse: «devi far questo e questo», io gli risponderei «va a farti fottere». Che in effetti è quello che cominciano a dire. [...] Non nego che ci sia sempre stata un'oscillazione nella storia cinese tra la prevalenza del governo centrale e l'autonomia delle provincie, ma la differenza oggi è che non si tratta più solo del rapporto tra Pechino e le provincie. Adesso le provincie sono alleate con Vancouver e Los Angeles. C'è una novella di un autore contemporaneo, che credo sia in prigione, che racconta: la zona costiera della Cina tenta una secessione, alleandosi con Taiwan e i cinesi di oltremare. Questo porta a una guerra, naturalmente nucleare, dato che Pechino pretende di mantenere il suo potere.

Non è necessario arrivare a ipotizzare scenari così estremi. Basta riconoscere il fatto che esistono già due Cine: una è l'immensa Cina delle campagne e della burocrazia feudal-comunista. L'altra è la Cina della costa meridionale, sempre più interconnessa dal punto di vista economico, finanziario, ma anche dal punto di vista comunicativo, culturale, alle zone

più dinamiche dell'intero pianeta: da Singapore a Taiwan alla *west coast* americana. Vediamo qui che il processo di mondializzazione può produrre un effetto di deflagrazione dell'unità politica della Cina: l'integrazione economica della fascia costiera, e l'integrazione comunicativa di un settore sociale acculturato del paese, può mettere in moto un processo di secessione. Già oggi una parte considerevole della popolazione della fascia costiera è più vicina a Vancouver e a Singapore che a Pechino e a Nanchino. Vediamo qui all'opera il processo di deterritorializzazione indotto dalle tecnologie di comunicazione istantanea, e dall'integrazione economica planetaria.

Quali effetti di riterritorializzazione possono derivarne, quale reazione politica può nascere dal Neuromagma che si diffonde nell'Infoproduzione della Cina che si affaccia sul Pacifico?

Riterritorializzazioni aggressive

L'ipermodernità è una condizione di spaesamento, di rapido sradicamento delle forme di vita e di linguaggio. Quel che si verifica nelle culture investite dall'ipermodernizzazione è proprio questo: a un tratto, in tempi estremamente accelerati rispetto a quelli secolari che hanno condotto la società europea dalle prime forme di sviluppo urbano alla pienezza del capitalismo, società che fino a quindici anni fa erano immerse nella cultura tradizionale sono proiettate nella circolazione comunicativa planetaria, in un'infosfera sovraccarica di segnali-stimolo, in una tecnosfera digitalizzata.

La mutazione culturale e cognitiva investe così intere popolazioni determinando una straordinaria accelerazione e moltiplicazione delle capacità produttive, ma anche uno sradicamento difficile da assimilare sul piano psichico. Lo psichismo di massa sembra

reagire in forma patologica; le identità ereditate dalla tradizione si disfano nell'arco di una sola generazione. Gerarchie sociali sedimentate nel corso di millenni sono brutalmente destrutturate dall'intervento improvviso di regole economiche ignote, dalla creazione di nuovi ambiti di competenza e di sapere.

L'intera storia del capitalismo è storia di una progressiva e inesorabile deterritorializzazione, alla quale l'umanità si è abituata lentamente, ricostituendo i suoi territori fantasmatici nel corso dei secoli della modernità. Ma noi ci troviamo oggi di fronte a un fenomeno di recentissima esplosione: un processo senza precedenti di deterritorializzazione si sta sviluppando in Asia, nell'Estremo Oriente, nel Centro e Sud America, nell'Europa dell'Est, trascinando nella centrifuga dello spettacolo, della merce, e dell'astrazione digitale, quei due terzi dell'umanità che erano rimasti ai margini.

Gli effetti psicosociali di questo processo di mondializzazione sono ancora lontani dal potersi manifestare a pieno. La mondializzazione tecnologica, economica e finanziaria si è sviluppata in tempi fulminanti. Ma l'assestamento psichico, culturale e la reazione sociale potremo conoscerla solo nei tempi lenti e lunghi dell'organismo cosciente nella sua dimensione collettiva. Possiamo però già cominciare a individuare le linee di sviluppo di questa reazione. Secondo il modello deleuze-guattariano, a un processo di deterritorializzazione corrisponde, sul piano psico-sociale, un processo di riteritorializzazione fantasmatica. È quello che stiamo già vedendo, in qualche misura, nell'Europa dell'Est, dove la riteritorializzazione fantasmatica si sta manifestando nella forma di una ricostituzione di identità del tutto fittizie di tipo nazionalistico, tribale, familiar-mafioso, che possono prendere la forma di una guerra permanente oppure la forma di movimenti nazionalisti e autoritari di massa che potranno occupare gran par-

te del continente euro-asiatico.

Nel mondo islamico il processo di ipermodernizzazione ha messo in moto da tempo una reazione di tipo integralista che ha avuto nella rivoluzione khomeinista il suo primo successo, ma che da allora non ha smesso di estendersi. E quali forme assumerà la riterritorializzazione fantasmatica nel sud della Cina, e quali nell'arcipelago indonesiano e nell'Indocina, e quali nel subcontinente indiano, quali nel sud del Messico?

Crisi dell'universalismo illuministico

La cultura occidentale ha sottovalutato in maniera suicida la profondità delle radici culturali. Al tempo stesso la cultura occidentale ha frainteso il ruolo che la rivoluzione illuminista ha avuto nel creare le condizioni di quello sviluppo sociale e politico che possiamo chiamare capitalismo liberale.

Certamente la rivoluzione illuminista ha avuto un'enorme importanza nel creare le condizioni dello sviluppo moderno, ma l'Illuminismo non può essere considerato in maniera astratta, come se il suo radicamento nella cultura e nelle forme politiche della società europea e americana fosse indipendente dal sostrato antropologico creato dall'alfabetizzazione, dalle tecnologie di comunicazione scritta, dalla riforma protestante, dalla tradizione millenaria della città e così via. In mancanza di queste premesse, l'Illuminismo non può attecchire con la stessa naturalezza, e si presenta come un'imposizione difficile da assimilare, o addirittura come una violenza che produce fenomeni di rigetto violento.

L'esperienza di questi ultimi anni sta dimostrando che l'universalismo politico è un'illusione se i valori universali della democrazia, dell'uguaglianza, della libertà politica non sono misurati in rapporto al con-

testo antropologico, tecno-comunicazionale, psicocognitivo.

Il progetto della modernità è il progetto di affermazione della legge come legge universalmente umana. Condorcet poteva affermare: «Una buona legge deve essere buona per tutti esattamente come una proposizione vera è vera per tutti». Ma questo progetto universalistico ha potuto affermarsi fin tanto che la sua area di applicazione coincideva con il mondo relativamente omogeneo delle culture alfabetizzate, occidentali, monoteiste ma modernizzate dal contatto con la riforma protestante. Il ventesimo secolo ha smentito la linearità di questa prospettiva universalistica. Il capitalismo ha potuto espandersi senza limiti, imponendo la sua forma economica e pervadendo la psicochimica planetaria con il suo immaginario, ma le forme politiche e culturali che in Occidente hanno accompagnato lo sviluppo del capitalismo non si sono diffuse in maniera analoga e complementare. Il processo di planetarizzazione ha distrutto l'illusione dell'universalismo illuminista e democratico. La predicazione universalista della democrazia si è scontrata con la realtà dello sviluppo diseguale, della violenza economica, dell'imperialismo e della guerra. Il fattore di unificazione non è stato il valore universale della legge politica, ma la pervasività del codice semiotico incarnato nell'economia capitalistica e la potenza performativa della tecnologia. La tecnologia, con la sua capacità di performance, ha preso il posto della finalità universale che nella legge trova la sua forza normativa. Alla normazione finalistica e universale si è sostituita la modellazione performativa del codice capitalistico e delle interfacce tecno-sociali. Le interfacce tecno-sociali modellano il comportamento, ma non conquistano l'anima. E l'anima dell'umanità non è conquistata da nessun ideale universale.

La guerra dei frammenti

Al predominio della coppia Tecnologia-Economia, che non è fondato sul consenso ideologico a dei valori universali, ma sulla pervasività di modelli socio-culturali e psico-cognitivi ineludibili, si contrappone l'assunzione integrale dell'appartenenza, che si costituisce in forme identitarie tendenzialmente aggressive, perché l'identità si sente minacciata dall'omologazione e dalla contaminazione.

La reazione identitaria si impadronisce non solo del sud del pianeta ma anche delle periferie delle metropoli occidentali. Il film del regista francese Kossowitz, *La Haine*, ci narra, con un bianco e nero abbacinate, il ciclo infernale dell'integrazione immaginaria, dell'esclusione sociale ed economica, della rivendicazione aggressiva di un'alterità fissata in forma identitaria. I tre giovani personaggi, un africano, un arabo e uno *skin* ebreo, vivono in una delle città artificiali della *banlieu* parigina. Sono al tempo stesso attratti nella sfera immaginaria della metropoli e respinti dalla sua realtà sociale e reagiscono mobilitando in modo paranoico le loro energie in un'aggressività destinata a essere perdente. Anfetamina, insensatezza, aggressione rabbiosa e tenerezza tra emarginati. Trasferite su scala planetaria, le dinamiche descritte nel film di Kossowitz disegnano una realtà che tende sempre più spesso a prendere la forma di una Guerra frammentaria interminabile.

Fin quando la forza dell'ideologia e della politica irrigidiva il mondo in una contrapposizione militare di tipo bipolare, la guerra aveva la forma di Guerra Totale Asintotica. Il polo cosiddetto libero si contrapponeva al polo cosiddetto socialista in una specie di equilibrio che riconduceva le tensioni locali entro il disegno di una guerra totale che, sempre minacciata, non poteva mai esplodere effettivamente. Questo equilibrio permetteva e fomentava l'esplosio-

ne di guerre periferiche che avevano la funzione di ridefinire continuamente il confine tra le due potenze in un quadro di rinvio asintotico dello scontro totale. Il pericolo dell'uso dell'arma estrema era tenuto sotto controllo entro questo sistema di equilibrio e di rinvio asintotico. Ma con la crisi dell'assetto bipolare del mondo, con la crisi di un modello fondato sull'opposizione tra due progetti ideologici di tipo universalistico e finalistico, ecco che la guerra dilaga al di fuori di ogni disegno unitario come proliferare delle contrapposizioni identitarie. Queste sono irriducibili a un progetto finalistico e universalistico, e sono affermazione di logiche originarie e identitarie. La guerra si fa allora frammentaria e interminabile perché non riducibile a un modello unitario, a un progetto.

Ma quali vie d'uscita possiamo attenderci, indicare e costruire noi stessi, nella nostra esperienza sociale, per evitare che l'integralismo, il nazismo e la guerra si alternino e si integrino spaventosamente con l'omologazione planetaria?

Il ritorno a forme di comunità più o meno integrale non è solamente un pericolo politico, ma è anche e soprattutto un'illusione. Bruce Chatwin, in un suo libro di terribile bellezza, *Il Viceré di Ouidah*, racconta il ritorno dei discendenti di quegli africani che erano stati deportati in Brasile come schiavi nel corso del diciottesimo secolo. Questi ritornano dal Brasile «civilizzato» e portoghese pensando di trovare quella terra di favola che le loro nonne hanno raccontato nelle storie e nelle canzoni che gli cantavano da piccini. Giungono sulle coste dell'Africa occidentale con i loro vestiti portoghesi e occidentali, con le loro famiglie semiurbanizzate, i bambini che sono andati a scuola dai preti cattolici e hanno pregato un dio bianco. Le foreste scure e gli indigeni seminudi e minacciosi fanno loro la stessa paura che farebbero a una scolaresca di educande scozzesi. Quando, negli ultimi decenni, le comunità rastafari giamaicane

hanno voluto ritornare alla madre Africa lungamente favoleggiata nelle canzoni *reggae*, e sono arrivati nell'Etiopia devastata dalla fame e dalla guerra civile, hanno dovuto accontentarsi dell'arido villaggio di Sheshamani dove le loro illusioni di ritorno all'origine si sono dissolte. È sempre così, quando si ricerca l'autenticità originaria. L'origine non esiste, è un'illusione nostalgica pericolosa. Ricercando l'origine si può trovare soltanto la violenza intollerante e la guerra. L'origine non esiste, l'appartenenza è solo una finzione che prende realtà attraverso l'aggressione. E allora?

Comunità non identitarie e nomadismo reticolare

L'ipotesi che possiamo formulare è che le forme di vita ereditate dalla storia della modernità siano ormai inadeguate rispetto alle modalità tecnocomunicative che si sono strutturate all'orizzonte dell'ipermodernità. Se è vero che le forme culturali non sono mera esecuzione di un programma strutturale innato nel codice genetico dell'umanità, ma modelli in continuo mutamento, se è vero che questo mutamento dipende in gran parte dalla trasformazione delle tecnologie di comunicazione e dalle interfacce mente-mondo che queste rappresentano, allora noi ci troviamo oggi di fronte alla necessità di realizzare una transizione paradigmatica che implica un riadeguamento delle forme di vita, delle forme associative e della funzione politica stessa.

La pretesa di costituire comunità territorializzate è in effetti un automatismo culturale dal quale bisogna riuscire a liberarsi; occorre riuscire a concepire la comunità come comunità non territoriale, non originaria, non fondata: comunità virtuale. Il concetto di comunità virtuale comincia ad acquistare una

certa pregnanza se consideriamo la formazione di tecnologie comunicative di tipo interattivo, bidirezionale, rizomatico e reticolare: i *networks* informatici, e le loro possibili evoluzioni legate alla cablizzazione in fibra ottica, alla creazione di sistemi di interazione sociale indipendenti dallo spazio e dall'identità.

Nella nostra esperienza c'è la memoria dei movimenti che negli anni Sessanta e Settanta furono espressione di comunità provvisorie, non radicate, non originarie ma intenzionali. Queste comunità esistevano in virtù di un progetto comune, non di una comune origine; esistevano in virtù di una comune linea di spostamento, di un viaggio in comune, non di un luogo condiviso. Il loro luogo era l'utopia, e questa univa al di là di ogni appartenenza territoriale o etnica e perfino sociale. Questo tipo di nomadismo è essenziale per ogni forma comunitaria che non voglia trasformarsi ben presto in forma di appartenenza autoritaria e che non voglia proiettarsi aggressivamente verso l'esterno. Lo sviluppo delle tecnologie elettroniche reticolari trasferisce il problema e la possibilità delle comunità intenzionali su di un piano nuovo che sta oggi solo all'inizio della sua sperimentazione. A partire dalla trasformazione tecnologica indotta dalla rete telematica, il nuovo principio paradigmatico che regola la socializzazione potrà essere quello della rete, cioè di un sistema di interconnessione in cui nessun punto è il centro del circuito, e in cui ogni punto può porsi al centro di un circuito in maniera provvisoria e condivisa.

Al di là degli aspetti innovativi che questo modello comporta nella comunicazione, e nella creazione del sistema tecnologico che sta prendendo forma in questi anni, vediamo qui un principio antropologico molto interessante. La società di massa costringe ogni individuo e ogni comunità a subire regole universali che non possono essere scelte, né essere mes-

se in questione: le regole economiche, ad esempio, non possono essere sottoposte a valutazione e a decisione democratica. La società di massa tende a vanificare ogni possibilità di scelta democratica perché quanto maggiore è la sua complessità, quanto maggiore è il numero delle sue componenti e delle connessioni fra le sue componenti, tanto più diviene impossibile decidere in maniera libera. La democrazia tende così a divenire una forma vuota, perché il controllo sull'informazione e la possibilità di decidere sfugge ai soggetti concreti, agli individui o alle comunità sociali.

Mentre la società di massa costringe a seguire percorsi di comunicazione per così dire precablati, una società di tipo reticolare rende possibile la creazione di percorsi comunicativi in continua ridefinizione, e libera dalla necessità di attraversare punti di interconnessione prefissata. Gli individui non sono più tenuti a riconoscere come orizzonte necessario del loro operare sociale la società globale, ma possono considerarsi come parte interagente di comunità elettive che coincidono con un sistema provvisorio e mutevole di interconnessioni. Si creano così le condizioni di una socialità a geometria variabile e a partecipazione volontaria. È questo il modello delle comunità virtuali, comunità alle quali si partecipa senza identificarsi, senza appartenere, scambiando ciò che è utile e interessante scambiare, dando e ricevendo quel che si desidera ricevere e dare. In un certo senso questo principio paradigmatico rappresenta l'estinzione e il superamento del vincolo sociale, l'istaurazione di giochi di relazione sociale a geometria variabile e a partecipazione temporanea e non vincolante. La rete al posto della comunità. Il gioco al posto della società.

La congiura degli estranei

La forma generale della produzione sociale diviene infoproduzione, produzione di mente a mezzo di stimoli informativi; di conseguenza non ha più senso parlare di restaurazione delle condizioni democratiche della politica, perché la libera formazione dell'opinione, condizione necessaria per l'esercizio di quella che siamo soliti chiamare democrazia, tende a scomparire. Nelle condizioni dell'infoproduzione i flussi psicochimici che agiscono sulla mente sociale acquistano una tale intensità e una tale potenza pervasiva, che i segnali da cui la mente è stimolata non sono più giudicabili criticamente, in sequenza. Si entra nel regno dell'indistinzione, dell'indecidibilità. Questo regno è il Neuromagma. Nella spirale neuromagmatica la mente non può più elaborare scelte consapevoli, né può esprimere soggettività coerenti. Posto nelle condizioni dell'indecidibilità, l'organismo cosciente può reagire manifestando panico, o rifugiandosi nella depressione; oppure può chiudersi nella fortezza dell'identità, da cui l'altro si vede solo come nemico.

Questa società non è riformabile. L'immiserimento, la violenza, la guerra non dipendono dalla volontà di forze soggettive, ma sono organiche al capitalismo integrato planetario. Non vi è nessuna verità nascosta da rivelare, nessun piano consapevole da

rovesciare, ma solo il dispiegarsi di un sistema che oggi appare irreversibile e privo di alternative. Ma cos'è la politica quando non si vedono alternative, cos'è la partecipazione se non inganno? Coloro che predicano la partecipazione non fanno che prolungare l'esaurito spettacolo della politica dal quale il ceto degli imbonitori trae il suo potere e lo stipendio.

Esiste la possibilità di elaborare forme di coscienza e di pratica capaci di sottrarsi alla psicopatia che deriva dall'esposizione al Neuromagma? Per il momento è meglio essere franchi, una risposta politica io non ce l'ho. Messo di fronte al quesito del che fare l'indicazione che propongo è il non fare: non difendersi, non attaccare, e soprattutto non partecipare.

Negli anni delle lotte egualitarie, gli operai ribelli dicevano ai capitalisti e allo Stato: fuori i soldi, per il resto sbrigatevela voi. Voleva dire che non c'era nessuna possibilità di mettere d'accordo gli sfruttatori e gli sfruttati, nessuna possibilità di governare razionalmente una società fondata sull'irragionevolezza, nessuna possibilità di dare forma umana a un sistema che è fondato sull'annullamento dell'umano. Voleva dire che non c'era nessuna ragione di partecipare a uno spettacolo che serviva solo a perpetuare l'inganno e l'autoinganno. Oggi gli operai sono costretti a fingere di credere nell'uguaglianza giuridica, non hanno più cultura, non hanno più comunità. La loro cultura e la loro comunità sono la partecipazione allo spettacolo della cultura altrui, della comunità altrui, della vita altrui.

Solo le forze cieche del Neuromagma sono in grado di dominare la totalità sociale. Questo dominio non ha il carattere del governo politico, della mediazione democratica, perché ha la forza dell'inevitabile. Non resta che abbandonare l'idea di essere parte di una totalità. Una strategia evolutiva nella mutazione può nascere soltanto per via scismogenetica: separazione cosciente di cellule indipendenti. Una

strategia evolutiva dell'organismo cosciente non può nascere dal dominio, ma solo dall'adesione armonica al divenire cosmico. L'identità, la responsabilità, la partecipazione politica, la pretesa di un governo della totalità sono le ossessioni che impediscono di aderire armonicamente al divenire cosmico. Il complesso corpo-mente di cui è costituito l'organismo cosciente singolare è una struttura temporanea, una provvisoria e mutevole composizione di molecole, delle stesse molecole che costituiscono le rocce, gli oceani e le lucertole. Il corpo senza organi è il divenire di materia ed energia attraverso una provvisoria condensazione che dà vita alla vita e pensiero al pensiero. La materia organica attraversa e compone l'organico, la mente, la sensibilità. Il potere sociale è un'ossessione che si proietta sul fluire organico-inorganico, pretendendo di irrigidirlo in forme stabili. La creatività caosmotica è ricombinazione singolare, evento libertario che una cellula indipendente può sperimentare su di sé, e proporre come esempio, come contagio, facendo rizoma senza dominare.

Nel non potere, nel non fare, nell'abbandonarsi al fluire troviamo forse la via che crea quell'armonia che la rigidità egoica del capitalismo ha distrutto: l'armonia tra deriva singolare e gioco cosmico.



BIBLIOTECA COMUNALE DI MILANO



590808

INDICE

Neuromagma.

Lavoro cognitivo e infoproduzione

Non un profeta ma un terminale schizo	5
Contenuti	20
Nell'infoproduzione	21
Caosnet	69
Neuromagma	137
Nell'ipermondo	159
La congiura degli estranei	204

CONTATTI

Collana di saggistica varia. Prevalgono temi legati alla contemporaneità, alla comunicazione, ai nuovi media, ai movimenti e alle culture non ufficiali.

1. Franco Berardi (Bifo), *Come si cura il nazi*.
2. John Donne, *Perché l'oro non sporca le dita? Paradossi e problemi*, a cura di Fabio De Propriis.
3. *Frammenti d'Italia. L'immagine di un paese attraverso 100 autori*, a cura di Riccardo D'Anna.
4. Toni Fontana, *La guerra degli altri. Golfo, Jugoslavia, Somalia: un racconto dal fronte della follia*. Introduzione di Massimo Cacciari.
5. Benedetto Marcello, *Il teatro alla moda*. Introduzione di Sergio Miceli.
6. *Specchi americani. La filosofia europea nel Nuovo Mondo* (2 voll.), a cura di C. Marrone, G. Coccoli, G. Santese, F. Ratto.
7. Massimo Carboni, *Il Sublime è Ora. Saggio sulle estetiche contemporanee*.
8. Lorenzo Miglioli, *Berlusconi è un retrovirus*.
9. Stefania Pavan, *Nabokov. Una vita*.
10. Matteo Sanfilippo, *Il Medioevo secondo Walt Disney. Come l'America ha reinventato l'Età di Mezzo*.
11. Alberto Cousté, *Biografia del Diavolo*.
12. Franco Berardi (Bifo), *Lavoro Zero*. Postfazione di Oscar Marchisio.
13. Kit Carson, *La mia vita. Memorie 1809 - 1856*. A cura di F. Erspamer. Presentazione di S. Bonelli.
14. A. Pandolfi - W. Vannini, *Che cos'è un ipertesto*.
15. Tommaso Labranca, *Andy Warhol era un coatto. Vivere e capire il trash*. Prefazione di Emanuele Bevilacqua.
16. Luca Raffaelli, *Le anime diseguate. Il pensiero nei cartoon da Disney ai giapponesi*.
17. Bruno Ballardini, *La morte della pubblicità. La stupidità nell'era della sua riproducibilità tecnica*.

18. Franco Bolelli, *Le nuove droghe. Dalla sintesi vegetale all'estasi sintetica.*
19. *Cibernauti. Tecnologia, comunicazione, democrazia. Elementi di psiconautica*, a cura di Franco Berardi (Bifo).
20. *Poesia '94. Annuario*, a cura di Giorgio Manacorda.
21. *Cibernauti. Tecnologia, comunicazione, democrazia. Ciberfilosofia*, a cura di Franco Berardi (Bifo).
22. Critical Art Ensemble, *Sabotaggio elettronico. Il primo gruppo americano di critica e attacco ai mass media.*
23. Rev. William Cooper, *Sesso estremo. Pratiche senza limiti nell'epoca cyber.*
24. *Cibernauti. Tecnologia, comunicazione, democrazia. Internet e il futuro della comunicazione*, a cura di Franco Berardi (Bifo).
25. Luca Scarlini – Fulvio Paloscia, *Star Trash. Le guerre stellari del cattivo gusto da Quasimodo a Celentano.*
26. Isabella Santacroce, *Fluo. Storie di giovani a Riccione.*
27. Marco Jacquemet, *Il Galateo del cibernauta. Le regole della nuova etichetta tra fax, cellulari e reti telematiche.*
28. *Starship. Viaggio nella cultura psichedelica*, a cura di Franco Bolelli.
29. *Cibernauti. Tecnologia, comunicazione, democrazia. Posturbania: la città virtuale*, a cura di Oscar Marchisio.
30. *Breve dizionario per il secolo XXI. Le parole della Mutazione.*
31. George Gilder, *La vita dopo la televisione. Il Grande Fratello farà la fine dei dinosauri?*
32. Matteo Sanfilippo – Vincenzo Matera, *Da Omero al cyberpunk. Archeologia del villaggio globale.*
33. Luca Tognoli – Mirtha Paula Mazzocchi, *Rispieghiamo Internet per chi era assente.*
34. Helèna Velena, *Dal cybersex al transgender. Le nuove forme del corpo.*
35. *La sinistra populista. Equivoci e contraddizioni del caso italiano*, a cura di Sergio Bianchi.
36. *La destra populista. Il nuovo volto della demagogia in Italia, USA, Germania, Francia e Russia*, a cura di Mauro Martini (Lettera 22).
37. Tommaso Labranca, *Estasi del pecoreccio. Perché non possiamo non dirci brianzoli.*
38. *Come si diventa uno zippy. Neo-hippy e tecnologie d'avanguardia*, a cura di «Passaggi e Mutazioni di Fine Millennio».

39. Renzo Paris, *Romanzi di culto*.
40. Nadine Strossen, *Difesa della pornografia. Le nuove tesi radicali del femminismo americano*.
41. *Bad girls. Scelte, pensieri, stili di vita delle ragazze italiane*, a cura di Fabiana Falduto. Prefazione di Rossana Campo.
42. Franco Berardi (Bifo), *Neuromagma. Lavoro cognitivo e infoproduzione*.

Finito di stampare
nel mese di ottobre 1995
da Graffiti srl
Via Diomede Marvasi 12/14
per conto di Castelvechi
Editoria & Comunicazione srl